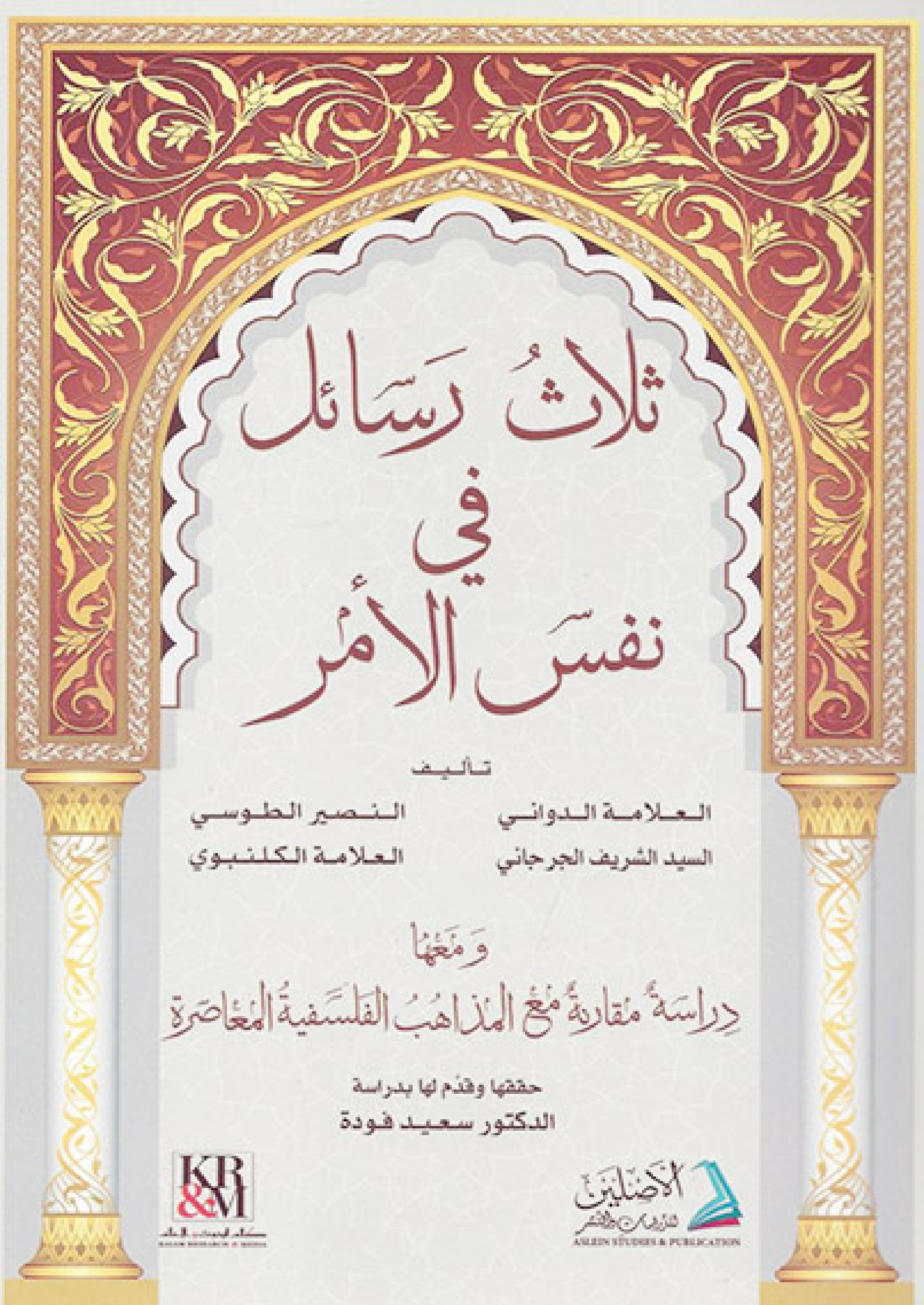

ثلاث رسائل في نفس الأمر
تأليف
العلامة الدواني
النصير الطوسي
السيد الشريف الجرجاني
العلامة الكلنبوي
ومعها
دراسة مقارنة مع المذاهب الفلسفية المعاصرة
حققها وقدم لها بدراسة
الدكتور سعيد فودة
KR &M
الأصلين
ASLEIN STUDIES & PUBLICATION

بسم الله الرحمن الرحيم

المقدمة

بحث في مفهوم نفس الأمر مقارناً بالفلسفة الغربية

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على سيدنا محمد خاتم النبيين، وبعد،

فهذه مجموعة من الرسائل التي تبحث في مفهوم نفس الأمر، وأحكامه، من مجموعة من الأعلام المحققين في العلوم العقلية، منهم السيد الشريف الجرجاني شارح المواقف، والعلامة الدَّواني، والعلامة النصير الطوسي الشيعيّ صاحب النقود على كتب الفخر الرازي، والعلامة الكَلَنبوي أستاذ المدارس العثمانية المتأخرة، وصاحب التصانيف المنيفة التي ما زلنا نحتاج للتعرف عليها أكثر في هذا العصر، لما تشتمل عليه من بحوث دقيقة، خاصة أنه من الأعلام المتأخرين وعصره قريب من عصرنا، وهذا وحده سبب كاف يدفعنا للتعمق في معرفته، فماذا لو انضم لذلك تحقيقاته الشهيرة بين أهل العلم، وتدقيقاته وبحوثه الغزيرة.

ولا بد من ذكر بعض المعلومات بين يدي هذه الرسائل عن مفهوم نفس الأمر، لتكون أشبه بمقدمة العلم التي تمهد للطالب فهم ما يرغب فيه من العلم.

وأرجو أن يكون في هذا العمل فائدة لطلاب العلم والباحثين.

سعيد فودة

رمضان ١٤٣٨هـ-٢٠١٧م

دراسة تمهيدية
في نفس الأمر
مقارنة بالمذاهب الفلسفية الغربية

مفهوم نفس الأمر عند المتكلمين

عندما نحكم على بعض الموضوعات بحكم ما، فالمحكوم عليه إما أنْ يكون موجوداً خارجياً، أو ذهنياً، والصدق في كل حالة يعتبر بظرف ثبوت المفهوم، كما يليق بمفهوم الحكم والنسبة الحكمية. فما في الخارج يكون الحكم صادقا فيه إذا حصلت المطابقة بين الحكم وما في الخارج، والثبوت النفس الأمري يراد به ثبوت الحكم أو النسبة المعينة بحسب ظرف ثبوتها في نفسها، إن كانت في الخارج، ففي الخارج، وإن كانت ذهنية ففي الذهن، فنفس الأمر أعمُّ من الخارج ومن الذهن كما هو واضح من هذا البيان.

ولكن ذكر بعض الفلاسفة منهم النصير الطوسي أن نفس الأمر هو عقل مجرد تثبت فيه النسب والأحكام، وصدق القضايا يكون بحسب مطابقتها لما في هذا العقل من الأمور الثابتة، وقد باحثه العلامة الدوّانيّ في ذلك، ولكن مما يتبادر للذهن أن يقال: إذا كانت الأمور إنما تصدق بناء على رأيه بمطابقتها لما في العقل المجرد هذا، فما مصدر صدق ما في العقل نفسه، ما مرجعيته في الصدق؟ لا بدَّ من القول بأن المعيار في صدق القضايا إنما هو الأمور في أنفسها بحسب التوضيح المجمل السابق.

ولما كان في مفهوم نفس الأمر كما مرَّ قرب لمفهوم الواقع، وقد يبدو أن مفهومهما متحد، فقد أشار العلامة الكفوي في الكليات إلى أنه سيبين مفهوم نفس الأمر عند الكلام على مفهوم الواقع، فلننقل ما ذكره هناك.

قال رحمه الله (٤/ ٢٩٨): "اعلم أن في تفسير الواقع ونفس الأمر اختلافاً. قال بعضهم: هما ما تقتضيه الضرورة أو البرهان. ولا يخفى أنه خلاف المتبادر من اللفظ. وقيل: إنهما عبارتان عن العقل الفعال[1].

ولا يخفى قبحه، لأن قولنا الواجب موجود في نفس الأمر والواقع: قضية صادقة، وحينئذ يلزم تقدم العقل الفعال على الواجب تعالى، لتقدم الظرف على المظروف. وقال بعضهم: هما بمعنى النسبة الخارجة عن الذهن، كما هو المشهور.

ولا ريب في أنه منقوض بالقضايا [التي لا[2]] نسبة خارجية [لها[3]]، بل اعتبارية محضة.

والحق ما ذهب إليه المحققون من أنهما عبارتان عن كون الموضوع بحيث يصح عليه الحكم بأنه كذا، وتلك الحيثية قد تكون ذات الموضوع، كما في حمل الذاتيات والوجود في الواجب. وقد يكون استناده إلى الجاعل كما في حمل الوجود في الممكنات.

---

(١) وهذا رأي النصير الطوسي كما ستراه في الرسالة المحققة.

(٢) زدناها لتتميم المعنى.

(٣) زيادة منا.

وقد يكون مأخذ المحمول به انضمامياً أو انتزاعياً، كما في الأوصاف الخارجية أو الاعتبارية. وقد تكون عدم مصاحبة أمر معه كما في حكم الأعدام، وقد تكون مقايسة إلى الآخر كما في حمل الإضافيات.

هذا في الحمليات، وأما في الشرطيات، فهما كون المعنيين في أنفسهما بحيث يصح الحكم بثبوت أحدهما على تقدير ثبوت الآخر، أو كونهما في أنفسهما بحيث يصح الحكم بالانفصال بينهما. فافهم واحفظ وكن من الشاكرين".

ولا يخفى شدة اتصال مبحث نفس الأمر بمبحث آخر مهم من المنطق والعقليات، ولهذا المبحث صلة وثيقة بجميع العلوم، وهو معيار صدق القضايا! أي ما هو الميزان الذي به نستطيع معرفة أن هذه القضية صادقة أو غير صادقة؟

وقد تنازعت الآراء في ذلك كما سنبينه باختصار قريباً.

وله تعلق بمبحث الوجود الذهني أيضا لما لهذا المبحث من عُلْقةٍ بالعلم ومسائله.

وقد أشار النصير الطوسي في تجريده إلى تلك العلاقة فقال: "وإذا حكم الذهن على الأمور الخارجية بمثلها وجب التطابق في صحيحه، وإلا فلا، ويكون صحيحه باعتبار المطابقة لما في نفس الأمر لإمكان تصور الكواذب"، فمعيار صدق القضايا وكذبها إنما هو في مطابقتها لما في نفس الأمر أو لا، وإن اختلفنا مع النصير في تحديد مصدوق نفس الأمر، ولا يكتفى بأن يقال إن ميزان صدق القضايا هو مطابقتها لما في الخارج، أو لما في الذهن بناء على أن نفس الأمر أعم منهما.

وقال العلامة الأصفهاني في شرح التجريد عند عبارة الطوسي المذكورة

(١/ ٣٢٢): "حكم الذهن:

-قد يكون بأمور خارجية على مثلها، أي على الأمور الخارجية، كما يحكم بالحيوان على الإنسان، وحينئذ وجب أن يكون حكم الذهن مطابقا للخارج، أي: يجب أن يكون الحيوان إنساناً في الخارج إذا كان الحكم صحيحاً.

-وقد يكون الحكم بالأمور العقلية على الأمور الخارجية، مثل قولنا: الإنسان ممكن، وقد يكون الحكم بالأمور العقلية على الأمور العقلية، كقولنا: النوع كليٌّ.

وعلى التقديرين لم تجب مطابقة حكم العقل للخارج، إذ ليس في الخارج إمكان ونوع كليٌّ، وأحدهما صادق على الآخر بحسب الخارج، حتى يكون الذهن مطابقا له.

والصحيح من هذا:

الحكم باعتبار مطابقته لما في نفس الأمر، لا باعتبار مطابقته لما في الخارج، لما ذكرنا، ولا بحسب مطابقته لما حصل في العقل من الصور التي تكون لتلك الأمور العقلية، لأنه يمكن أن يتصور العقل الكواذب، فإنه قد يتصور كون الإنسان واجباً مع أنه ممكن.

فلو كان صحة الحكم باعتبار مطابقته لما في الذهن من الصور، لكان قولنا:

الإنسان واجب صادقاً، لأن له صورة في الذهن، وهذا الحكم مطابق لها[1]".

وهذا كلام نفيس لخص فيه الأصفهاني المحقق خلاصة ما يقال في نفس الأمر، وأشار إلى أقسام الحكم بحسب الموضوع والمحمول، وهذه التقسيمات صارت شائعة معروفة عند متأخري الباحثين الشيعة كما سنرى بعدُ، حتى قد يُتَصَوَّرُ اختصاصهم بتحقيقها!

وبين المحقق القوشجي في شرحه على التجريد ما ذكره الأصفهاني، مع زيادة بيان، فقال (٢/ ١٣٩): "(وإذا حكم الذهن على الأمور الخارجية) أي: الموجودات الخارجية (بمثلها) من الموجودات الخارجية كقولنا: الجسم أبيض (وجب التطابق) بين الحكم في الخارج (في صحيحه).

يعني: إذا كان طرفا الحكم موجودين في الخارج يتحقق هناك نسبة خارجية بينهما، فإذا كان الحكم صحيحاً، كانت النسبة الحكمية مطابقة لتلك النسبة الخارجية، وهذا هو المعني بمطابقة الحكم للخارج.

والمراد بكون النسبة خارجية: أن يكون الخارج ظرفاً لنفس النسبة، لا لوجودها.

(وإلا) أي وإن لم يحكم بالموجودات الخارجية على مثلها (فلا).

يعني: لا يجب في صحة الحكم مطابقته للخارج.

---

(١) تسديد القواعد في شرح تجريد العقائد، وهو الشرح القديم، للإمام شمس الدين الأصفهاني المتوفى سنة٧٤٩هـ، تحقيق صديقنا د. خالد بن حماد العدواني. دار الضياء للنشر والتوزيع –الكويت. ط١ ١٤٣٣هـ-٢٠١٢م.

-إذا حكم بالعقلية على الأمور العقلية كقولنا: الإمكان اعتباريّ.

-أو على الأمور الخارجية، كقولنا: الإنسان ممكن، أو أعمى.

وأما الحكم بالأمور الخارجية على الأمور العقلية فذلك يمتنع صحته، وصدقه، إيجاباً، لامتناع أن يكون الموجود الخارجي ثابتًا لما هو أمر عقليّ لا ثبوت له في الخارج.

أقول: المراد بالحكم في هذا المبحث هو الحكم الإيجابيّ على ما هو المتبادر، وإلا فكون النسبة خارجية، لا يتوقف على كون طرفيها موجودين في الخارج، فإن الأمور الخارجية مسلوبة عن الأمور العقلية في الخارج، فيتحقق هناك نسبة سلبية خارجية، فإذا حكمنا بالأمور الخارجية على الأمور العقلية، يجب في صحيحه التطابق بين الحكمية وبين تلك النسبة الخارجية، كما كان يجب ذلك إذا كان الطرفان موجودين في الخارج.

وأشار بقوله: لا يجب، إلى:

-أن الحكم الصحيح فيما لا يكون طرفاه موجودين في الخارج قد يكون مطابقًا للخارج، كما في قولك: زيد أعمى، فإن الحالة المسماة بالعمى، لا يتصف بها زيد إلا في الخارج فقط، وهذا ما يقال: من أن الموجودات الخارجية قد تتصف في الخارج بالأمور العدمية.

-وأن انتفاء الحمل الخارجيّ، وإن صدق شيء على الآخر إيجاباً بحسب الخارج، يتوقف على وجود الآخر فيه. فإن ما لا يوجد في الخارج لا ينتسب إليه في الخارج شيء أصلاً، ولا يتوقف على وجود ذلك الشيء قطعاً، وقد لا يكون مطابقا

للخارج كما في قولنا: الإنسان ممكن، فإن الحكم بإمكان الإنسان صحيح، ولو لم يكن للإنسان وجود في الخارج، وكما في قولنا الإمكان اعتباريّ، ولا يتصور في هاتين الصورتين مطابقة الحكم للخارج، إذ ليس للموضوع وجود في الخارج، فلا يمكن أن ينتسب إليه شيء في الخارج.

وإذا تقرر أن ما لا يكون طرفاه موجودين في الخارج، قد يكون صحيحاً ولا يكون مطابقاً للخارج، علم أن مطابقته له لا يكون معياراً لصحته، وفساده، فلا بد من أمرٍ آخر يعلم به صحة الحكم وفساده، فلذلك قال:

(ويكون صحيحُه باعتبار مطابقته لما في نفس الأمر) يعني معيار صحة الحكم وفساده فيما لا يكون طرفاه موجودين في الخارج مطابقته لما في نفس الأمر، وعدم مطابقته له.

والمراد بنفس الأمر: ما يفهم من قولنا هذا الأمر كذا في نفسه، أو ليس كذا، أي في حدّ ذاته بالنظر إليه مع قطع النظر عن إدراك المدرك وإخبار المخبر.

على أنَّ المراد بالأمر الشأن، والشيء، والنفس : الذات، لا مطابقته لما في الأذهان.

(لإمكان تصور الكواذب) فإن الأذهان قد يرتسم فيها الأحكام الغير المطابقة للواقع، فلو كان صحة هذا الحكم بمطابقته لما في الأذهان، لزم أن يكون قولنا: العالم قديم حقاً، وصدقاً، لمطابقته لما في أذهان الفلاسفة، وهو باطل قطعاً.

وأيضا قد تختلف الأحكام في الأذهان فإن الحكماء يعتقدون قدمَ العالم، والمتكلمون حدوثَه، فبأيهما تعتبر المطابقة؟".

وقال الإمام السعد التفتازاني في شرح المقاصد (١/ ٩٥): "بل الْمُعْتَبر فِي صِحَة الحكم مطابقته لما فِي نفس الْأَمر، وَهُوَ الْمُرَاد بالواقع وَالْخَارِج، أَي: خَارج ذَات الْمدْرك والمخبر، وَمَعْنَاهُ: مَا يفهم من قَوْلنَا هَذَا الْأَمر كَذَا فِي نَفسه، أَو لَيْسَ كَذَا، أَي: فِي حد ذَاته، وبالنظر إِلَيْهِ مَعَ قطع النّظر عَن إِدْرَاك الْمدْرك، وإخبار الْمخبر.

على أن الْمُرَاد بِالْأَمر: الشَّأْن وَالشَّيْء، وبالنفس: الذَّات.

فَإِن قيل: كَيفَ يتَصَوَّر هَذَا فِيمَا لَا ذَات لَهُ وَلَا شيئية فِي الْأَعْيَان، كالمعدومات، سِيمَا الممتنعات؟

فَالْجَوَاب إِجْمَالاً: أَنا نعلم قطعا أَنَّ قَوْلنَا باجتماع الضدين مُسْتَحِيل مُطَابق لما فِي نفس الْأَمر، وَقَوْلنَا أَنه مُمكن غير مُطَابق، وَإِن لم يعلم كَيْفيَّة تِلْكَ الْمُطَابقَة بكنهها، وَلم يتَمَكَّن من تَلْخِيص الْعبارَة فِيهَا.

وتفصيلاً: أَن الْمُطَابقَة إِضَافَة يكفيها تحقق المضافين بِحَسب الْعقل، وَلَا خَفَاء فِي أَن الْعقل عِنْد مُلَاحظَة الْمَعْنيين والمقايسة بَينهمَا سَوَاء كَانَا من الموجودات، أَو المعدومات، تَجِد بَينهمَا بِحَسب كل زمَان نِسْبَة إيجابية أَو سلبية تقتضيها الضَّرُورَة، أَو الْبُرْهَان، فَتلك النِّسْبَة من حَيْثُ إِنَّهَا نتيجة الضَّرُورَة أَو الْبُرْهَان بِالنّظرِ إِلَى نفس ذَلِك الْمَعْقُول من غير خُصُوصِيَّة الْمدْرك والمخبر هِيَ الْمُرَاد بالواقع، وَمَا فِي نفس الْأَمر، وبالخارج أَيْضا عِنْد من يَجعله أَعمَّ مِمَّا فِي الْأَعْيَان على مَا بَينا.

فصحة هَذِه النِّسْبَة تكون بِمَعْنى: أَنَّهَا الْوَاقِع وَمَا فِي نفس الْأَمر، وَصِحَّة النِّسْبَة المعقولة أَو الملفوظة من زيد أَو عَمْرو أَو غَيرهمَا بَين ذَيْنك الْمَعْنيين يكون بِمَعْنى: أَنَّهَا مُطَابقَة لتِلْك النِّسْبَة الْوَاقِعَة، أَي: على وفقها فِي الْإِيجَاب وَالسَّلب.

[الشروع في مناقشة رأي الحكماء ومنهم الطوسي]

وَلما لم يتصَوَّر للنسبة الْمُسَمَّاة بالواقع وَمَا فِي نفس الْأَمر سِيمَا فِيمَا بَين المعدومات حُصُول إِلَّا بِحَسب التعقل، وَكَانَ عِنْدهم أن جَمِيع صور الكائنات وَأَحْكَام الموجودات والمعدومات مرتسمة فِي جَوْهَر مُجَرّد أزلي يُسمى بِالْعقلِ الفعال، فسَّرَ بَعضهم[1] مَا فِي نفس الْأَمر بِمَا فِي الْعقل الفعال.

ويستدل على وجوده:

بِأَن الْأَحْكَام مَعَ اشتراكها فِي الثُّبُوت الذهْنِي:

-مِنْهَا مَا هُوَ مُطَابق لما فِي نفس الْأَمر، كَالْحكمِ بِأَن الْوَاحِد نصف الِاثْنَيْنِ.

-وَمِنْهَا مَا هُوَ غير مُطَابق كَالْحكمِ بنقيض ذَلِك.

فللأول مُتَعَلق خَارج عَن الذِّهْن يطابقه مَا فِي الذِّهْن، وَلِأَن من الْأَحْكَام مَا هُوَ أزلي، لَا يلْحقهُ تغير أصلا وَلَا خُرُوج من قُوَّة إِلَى فعل، وَلَا يتَعَلَّق بِوَضْع أَو زمَان أَو مَكَان، مَعَ أَن الْمُطَابقَة لما فِي نفس الْأَمر فِي الْكل معنى وَاحِد.

لزم أَن يكون ذَلِك الْمُتَعَلّق الْخَارِجِي مرتسماً فِي مُجَرّد أزلي مُشْتَمل على الْكلِّ بِالْفِعْلِ.

وَلَيْسَ هُوَ الْوَاجِب؛ لِامْتِنَاع اشتماله على الْكَثْرَة، وَلَا النَّفس؛ لِامْتِنَاع اشتمالها على الْكل بِالْفِعْلِ، فَتعين الْعقل الفعال.

---

(١) وهو نصير الدين الطوسي كما تجده في رسالته.

ثمَّ قَالَ: وَهُوَ الَّذِي عبر عَنهُ فِي الْقُرْآن الْمجِيد باللوح الْمَحْفُوظ، وَالْكتاب الْمُبين، الْمُشْتَمل على كل رطب ويابس.

[تعليق الإمام السعد ونقده لرأي الطوسي]

وَأَنت خَبِير بِأَن مَا ذكره مَعَ ضعف بعض مقدماته مُخَالف لصريح قَوْله تَعَالَى {وَعِنْده مفاتح الْغَيْب} الْآيَة، فليته سكت عَن التطبيق[1].

ثمَّ القَوْل بِأَن المُرَاد بِمَا فِي نفس الْأَمر: مَا فِي الْعقل الفعال، بَاطِل قطعا؛ لِأَن كل أحد من الْعُقَلَاء يعرف أَن قَوْلنَا: الْوَاحِد نصف الِاثْنَيْنِ، مُطَابق لما فِي نفس الْأَمر، مَعَ أَنه لم يتَصَوَّر الْعقل الفعال أصلاً، فضلاً عَن اعْتِقَاد ثُبُوته، وارتسامه بصور الكائنات، بل مَعَ أَنه يُنكر ثُبُوته، ويعتقد انتفاءه، على مَا هُوَ رَأْي الْمُتَكَلِّمين.

وَكَأَنَّ المُرَاد: أَن مَا فِي نفس الْأَمر على وَجه يعم الْكل وَلَا يحْتَمل النقيض أصلاً، هُوَ مَا فِي الْعقل الفعال، وَإِنْ تغايرا بِحَسب الْمَفْهُوم[2].

وَقد يُقَال:

لَو أُرِيد بِمَا فِي نفس الْأَمر مَا فِي الْعقل الفعال، امْتنع اعْتِبَار الْمُطَابقَة لما فِي نفس الْأَمر فِي علم الْعقل الفعال، لعدم الاثنينية[1]، وَفِي الْعلم السَّابِق عَلَيْهِ وَلَو بِالذَّاتِ،

---

(١) أي ليته سكت عن تطبيق قوله على الآية القرآنية، لما في ذلك من ضعف ظاهر، والكلام في القرآن لا يكون بالآراء الضعيفة سيما إذا لم تكن راجعة إلى نقل. فكيف إذا كانت معتمدة على آراء فلسفية ضعيفة مردودة.

(٢) هذا اقتراح -مع استبعاد- لتأويل كلام النصير الطوسي وحمل له على معنى لا يظهر بطلانه.

كعلم الْوَاجِب؛ لِامْتِنَاع مُطَابقَة الشَّيْء لما لَا تحقق لَهُ مَعَه، وَفِي الْعلم بالجزئيات مثل: هَذَا الحرف، وَقيام زيد فِي هذا الوقت، لِامْتِنَاع ارتسامها فِي الْعقل[1].

وَيُمكن الْجَواب: عَن الأول بِأَن صِحَة الحكم الَّذِي فِي نفس الْأَمر، لَا يكون لكَونه مطابقا لما فِي نفس الْأَمر، بل عينه.

وَعَن الثَّانِي: بعد تَسْلِيم امْتنَاع مُطَابقَة الشَّيْء مَعَ مَا هُوَ مُتَأَخّر عَنهُ بِالذَّاتِ، بِأَن اعْتِبَار الْمُطَابقَة إِنَّمَا يكون فِي الْعلم الَّذِي هُوَ بارتسام الصُّورَة، وَلَا كَذَلِك علم الْوَاجِب.

على أَنهم[2] لَا يثبتون لَهُ أَولاً إلا تعقل ذَاته، وَهُوَ عين ذَاته.

---

(١) ذكر القوشجي هذا الإيراد وجواباً عنه في شرح التجريد فقال (١/ ١٤٢-١٤٣): "واعترض أيضاً بأنه يتعذر حينئذ وصف الأحكام الثابتة في العقل الفعال بالصدق والمطابقة لنفس الأمر، وكذا وصف العلم السابق عليه ولو بالذات كعلم الواجب، لامتناع مطابقة الشيء لما لا تحقق له معه، وكذا وصف العلم بالجزئيات مثل هذا الخوف، وقيام زيد في هذا الوقت، لامتناع ارتسامها في العقل.

وأجيب عن الأول بأن صحة الحكم الذي في العقل الفعال لا يكون لكونه مطابقاً لما في نفس الأمر، بل لكونه عينه. وعن الثاني: بعد تسليم امتناع مطابقة الشيء لما هو متأخر عنه بالذات، بأن اعتبار المطابقة إنما يكون في العلم الذي هو بارتسام الصورة ولا كذلك علم الواجب، وعن الثالث: بأن ارتسام الجزئي في العقل على الوجه الكليّ كافٍ في المطابق". [طبعة شرح التجريد الجديد للقوشجي على هامش شرح المواقف وهي طبعة عثمانية قديمة من ثلاثة أجزاء، وهي من أدقّ الطبعات، وتشتمل أيضا على شرح الأصفهاني على المطالع].

(٢)امتناع ذلك بناء على ما زعمه الفلاسفة من أن العقل لا يرتسم فيه إلا الكليات، لنقص الجزئيات بتغيرها واستلزام ارتسامها فيه نقصه وتغيره، وهو باطل.

وَعَن الثَّالِث: بِأَن ارتسام الجزئي فِي الْعقل على الْوَجْه الْكليّ كَافٍ فِي المطَابقَة".

وهذه مناقشات شاملة كاملة لمفهوم نفس الأمر، وذكر للأقسام المختلفة والحجج مع تفنيدها، كما ترى.

وقد أشار محشو شرح النسفية لمفهوم نفس الأمر أيضا بكلام محقق نذكر مواضع منه.

قال الملا الجندي تعليقا على تعريف الحق بأنه الحكم المطابِق للواقع: "قوله الواقع: أي الثابت المتحقق في نفس الأمر[١]، من غير اعتبار المعتبر وفرض الفارض، وهو المحكيّ عنه بالأقوال والمسمى بمضمون القضايا.

واختلف أقوال العلماء في نفس الأمر.

قال في حواشي المطالع[٢]: نفس الأمر نفس الشيء، والأمر: هو الشيء، ومعنى كون الشيء موجوداً في نفس الأمر، أنه موجود في حد ذاته.

---

(١) أي الفلاسفة.

(٢) ونبه العلامة المحشي في منهواته أن المراد من الواقع في كلام الشارح: نفس الأمر، وهو الذي يريده بالواقع الفلاسفة، لكي يعم الموجود في الخارج وما ليس بموجود بلحاظ ما يجب في حقه.

(٣) يريد العلامة الدواني، وله ثلاث حواش على الشرح الجديد للتجريد الذي عمله العلامة القوشجي.

فإذا قلنا: البياض عرض في نفس الأمر فمعناه أن البياض في حد ذاته عرض بمعنى أن البياض لو لاحظه العقل لوجده كذلك، أو متصفاً به.

والظاهر منه أن نفس الأمر عبارة عن الموضوع، أي: موضوع القضية وما يجري مجراه من المقدم والتالي.

وبه صرح الكاتبي في شرح الملخص[1]".

والحاصل منه أن نفس الأمر يطلق على أمور:

الأول: الشيء في نفسه.

والثاني: الموضوع في القضية.

وربما يكون هذا الرأي منشأ للرأي الذي قيل إنه نظرية خاصة للمطهري تلميذ الطباطبائي، فقد قال الأستاذ على الرباني الكبايكاني: "وقد أظهر الشهيد مطهري (قدس سره) نظرية خاصة في باب نفس الأمر في مورد القضايا الحقيقية، وحاصلها أن المقصود من نفس الأمر هو مقتضى ذات الموضوع، الذي كلما يدركه العقل ينتزع المحمول منه بدون ملاحظة أمر آخر، ويحمله عليه، مثل الحكم بإمكان الإنسان، أو عمى زيد، حيث لا يكون للمحمول وجود وواقع منحاز ومستقل عن الموضوع، فلا يمكن القول إن مِلاك صدق الحكم فيها هو الوجود والثبوت الخارجي للمحمول بالنسبة إلى الموضوع، وكذلك ليس الحكم لمفهوم الموضوع حتى نقول إن ملاك الصدق هو ثبوت المحمول للمفهوم الذهني للموضوع، بل إن

---

(١) هذا كلام المحقق الجندي في حاشيته على شرح السعد على النسفية، مع منهواته مزجناها مع كلامه في الحاشية. ص٢٥. من مجموعة الحواشي البهية، الطبعة العثمانية القديمة.

الحكم وليد ذات وطبيعة الموضوع، حيث إن العقل ينتزع المحمول المذكور من خلال إدراكه ويحمله عليه[1]".

وأما المعنى الثالث لنفس الأمر على اعتبار أنه مساوٍ للواقع فهو: الثابت المتحقق في نفس الأمر، من غير اعتبار المعتبر وفرض الفارض.

وذكر المحشي المحقق أن مآل التصديق هو الحكم بأن الأمر كذلك في نفس الأمر، سواء كان مطابقا أو لا[2]. والمراد بالقيد الأخير أي: إذا كان مطابقا فهو صدق، وإلا فكذب، والعبرة في الصدق أصل النسبة لنفس الأمر لا لشيء آخر. فالميزان في الصدق والكذب ينبغي أن يكون تحقيق كون الشيء مطابقا لنفس الأمر أو غير مطابق. فهذا هو المعيار.

وقال السيالكوتي المحقق الهندي في حاشيته على شرح السعد ص١٢٤: "الواقع هو النسبة الخبرية الثابتة مع قطع النظر عن اعتبار المعتبر.

بيانه: أن الكلام دل على وقوع النسبة بين الشيئين إما بالثبوت أو بالانتفاء مع قطع النظر عن حصولها في الذهن، لا بد أن يكون بينهما نسبة ثبوتية أو سلبية، لأنه إما أن يكون هذا ذاك أو لم يكن، وتلك النسبة هو الواقع في الخارج ونفس الأمر، ومعنى ثبوتها وتحققها أنها ثابتة مع قطع النظر عن اعتبار المعتبر، لا أنها موجودة في الخارج، فلا يرد ما قيل إن النسب أمور اعتبارية فلا معنى لثبوتها وتحققها".

---

(١) انظر: إيضاح الحكمة، شرح بداية الحكمة، (١/١٥٩)، ترجمة محمد شقير، دار زين العابدين. ١٤٣٢هـ-٢٠١١م.

(٢)حاشية الجندي على النسفية، ص٣٠، مع منهواته.

وفائدة ذكر قيد اعتبار المعتبر وفرض الفارض المذكور هنا، يترتب عليه معرفة الفرق بين العنادية والعندية من السفسطائية، فالعنادية ينكرون ثبوت الحقائق وتميزها في نفس الأمر مطلقا بتبعية الاعتقاد وبدونه، ويلزم من ذلك نفي الحقائق بالمرة، لأنها إذا لم تكن متميزة في نفسها، ارتفعت بالمرة، فالحقائق عندهم كالسراب الذي يحسبه الظمآن ماء، ليس له ثبوت في نفسه، ولا بتبعية اعتقاده، وأما العندية فينكرون ثبوتها وتميزها في نفس الأمر، مع قطع النظر عن اعتقادنا، يعني أنه لو قطع النظر عن الاعتقادات ارتفعت الحقائق عن نفس الأمر بالمرة، لعد بقاء تميز بعضها عن بعض، لكنهم يقولون بثبوتها وتقررها فيها بتبعية الاعتقادات أو بتوسطها، هذا ما قرره السيالكوتي[1].

ومعنى الوجود في الخارج مرادف للعين، كما قرره صاحب جامع التقارير على السيالكوتي، وقال: "وهذا إنما يوافق اصطلاح الحكماء في الخارج والواقع، حيث إن الواقع عندهم أعمُّ مطلقاً من الخارج، ويخالف اصطلاح المتكلمين المشهور عنهم حيث ذهبوا إلى اتحادهما[2]".

وصحيح أن الأمور النسبية لا وجود لها في الخارج بهذا المعنى، فهي معدومة بهذا المعنى، "ولكن حقائق بعض المعدومات أعني ما كان لمحل انتزاعها وجود في الخارج ثابتة في الخارج أي في نفس الأمر[3]"، مثل مفاهيم الوجوب والإمكان، والمفاهيم الاعتبارية لا تكون أجزاء من الماهيات الواصفة للموجودات الخارجية،

---

(١) حاشية السيالكوتي، ص١٤٤.

(٢) جامع التقارير على حاشية السيالكوتي، ص١٢٤.

(٣) كما في جامع التقارير على السيالكوتي، ص١٤٠.

بل إنما تصف خصائصها الوجودية، ولذلك لا توضع المفاهيم الاعتبارية في التعريفات.

ذكر كلام بعض المعاصرين في نفس الأمر

وممَّن بيَّن المراد من نفس الأمر بياناً لطيفا اشتمل على ما تفرق في كلام متكلمي أهل السنة المتقدمين، العلامةُ الشيعي المتأخر الطباطبائيّ فقد بين في بداية الحكمة أن الماهيات قد توجد تارة بوجود خارجي، فتظهر آثارها: "وتارة بوجود ذهني فلا تترتب عليها الآثار ، ثبوتا وتحققاً بالوجود، لا بنفس ذاتها، وإن كانا متحدين في الخارج، وأن المفاهيم الاعتبارية العقلية وهي التي لم تنتزع من الخارج، وإنما اعتبرها العقل بنوع من التَّعَمُّل، لضرورة تضطره إلى ذلك، كمفاهيم الوجود والوحدة والعلية ونحو ذلك، أيضا لها نحو ثبوت بثبوت مصاديقها المحكية بها، وإن لم تكن هذه المفاهيم مأخوذة في مصاديقها أخذَ الماهية في أفرادها وفي حدود مصاديقها. وهذا الثبوت العام الشامل لثبوت الوجود والماهية والمفاهيم الاعتبارية العقلية هو المسمّى بـ (نفس الأمر) التي يعتبر صدق القضايا بمطابقتها، فيقال: إن كذا كذا في نفس الأمر.

توضيح ذلك:

أن من القضايا ما موضوعها خارجيٌّ بحكم خارجيّ، كقولنا: الواجب تعالى موجود، وقولنا: خرج مَنْ في البلد، وقولنا الإنسان ضاحك بالقوة، وصدقُ الحكم فيها بمطابقته للوجود العيني.

ومنها ما موضوعها ذهنيٌّ بحكم ذهنيّ، أو خارجي مأخوذ بحكم ذهنيّ، كقولنا: الكلي إما ذاتيّ أو عرضيّ، والإنسان نوعٌ، وصدقُ الحكم فيها بمطابقته للذهن، لكون موطن ثبوتها هو الذهن.

وكلا القسمين صادقان بمطابقتها لنفس الأمر، فالثبوت النفس الأمريّ أعمّ مطلقاً من كل من الثبوت الذهنيّ والخارجي.

وقيل: إن نفس الأمر عقل مجرد فيه صور المعقولات عامة، والتصديقات الصادقة في القضايا الذهنية والخارجية تطابق ما عنده من الصور المعقولة[1].

وفيه: أننا ننقل الكلام إلى ما عنده من الصور العلمية، فهي تصديقات تحتاج في صدقها إلى ثبوتٍ لمضامينها خارجٍ عنها تطابقه[2]".

فالطباطبائي لا يرضى بما اختاره النصير الطوسي من مفهوم نفس الأمر ومصدوقه، ويرجح ما يراه المتكلمون كما مرَّ في كلام السعد وغيره.

وممن وضح ذلك أيضا منهم الشيخ جعفر السبحاني، فقال في كتابه نظرية المعرفة: "وهاتان الحالتان (الانطباق وعدمه) لا تختصان الأمور الخارجية، بل تتحقق أيضاً في الإدراكات الذهنية إذا نسبت إلى الخارج، فلا أحد يشك في أن قولنا

---

(١) هذا رأي النصير الطوسي، كما صار معلوماً.

(٢) بداية الحكمة، ص٢٥. الأستاذ محمد حسين الطباطبائيّ، علق عليها الشيخ عباس السبزواريّ. مؤسسة النشر المكتبيّ، ط١٧، ١٤٢٠ هـ.

وقريب جدا من هذا النص نراه في كتاب (بداية الفلسفة الإسلامية)، تأليف الشيخ إبراهيم الموسوي الزنجاني، ص٧٠، مؤسسة الوفاء، بيروت لبنان. ١٤٠٢هـ-١٩٨٢م.

: الأربعة أكثر من الثلاثة، قضية تنطبق على الواقع، كما أن قولنا: الثلاثة أكثر من الأربعة، تباينه وتعانده. والتدبر في هاتين الحالتين أوجب تقسيم الإدراكات التصديقية إلى صائبة وخاطئة، فيقال: قضية صادقة أو كاذبة، وعلى ذلك، فالصواب والخطأ لا يطلقان إلا بعد تحقق أمور:

١-قياس النسبة الموجودة في القضية إلى واقعها.

٢-تحقق الاتحاد بين المقاس والمقاس عليه، وعدمه.

٣-الحكم بأن هذا ذاك، أو أن هذا ليس بذاك.

وعلى ضوء الأمر الأول، لا يعقل الصواب والخطأ في المعاين المفردة، والمفاهيم التصورية، لأن المقايسة لا معنى لها إلا بوجود أمرين: النسبة الموجودة المدرَكة، وواقعها، والمفهوم المجرد عن المحمول والنسبة مثل: (زيد)، لا يقاس إلى شيء آخر.

وعلى ضوء الأمر الثاني يظهر لزوم التجانس بين القضية المدركة وواقعها، فلو لم يكن هناك تجانس وتناسب لما صح الوصف بالصواب والخطأ، لخروج المحل عن قابلية الاتصاف بأحدهما، فلو لاحظت القضية المتقدمة الأربعة أكثر من الثلاثة، مع قضية أخرى غير مجانسة، كقولنا: الألماس يقطع الزجاج، لم تتصف الأولى بالصواب والخطأ.

وعلى ضوء الشرط الثالث، يظهر أن التطابق الواقعي وعدَمه، لا يكفيان في تحقق الصوا ب والخطأ، بل يتوقف تحققهما على الحكم بالاتصاف أو بسلبه، وأن هذا ذاك أ، أنه ليس بذاك، فلو لم يكن في الوجود متعقل ومتصور، لما حكم على

قضية بالصواب والخطأ، لفقدان الحكم والإذعان والتصديق. فتلخص من ذلك أن ميزان الصواب والخطأ في الفلسفة الإسلامية انطباق المدركة مع واقعها"[1].

ثم شرع في بيان أقسام القضايا إلى خارجية، وحقيقية وذهنية، وهو تقسيم معروف في المنطق، وقال: "أما ملاك الصدق والانطباق في القضايا الخارجية فهو باعتبار نسبتها إلى ما في الخارج حال الحكم، فإذا هلكت جميع المواشي في المرعى، أو جميع من كان في المعسكر كانت القضيتان صادقتين، وإلا فكاذبتان.

ومثل ذلك في القضايا الحقيقية، فهي صادقة إذا طابقت نسبتها الخارج الفعلي والمستقبلي، أما في جانب الأفراد الموجودة بالفعل، فواضح، وأما في جانب الأفراد المقدرة، فإنا نفرضها موجودة، ثم نحكم على الكل بأنها كذا أو كذا، فإذا طابقتها النسبة، كانت القضية صادقة، وإلا فكاذبة.

وأما القضايا الذهنية، فالصدق فيها باعتبار مطابقة نسبتها لما في نفس الأمر، إذ لا خارج لها حتى تطابقه، أو لا تطابقه، والمراد من نفس الأمر، ما يقابل فرض الفارض، فقولنا: الإنسان كلي، أو الإنسان نوع، أو الحيوان ذاتيّ للإنسان، أو الضاحك عرضي للإنسان، كلها قضايا ليس لها مصاديق خارجية ملموسة حتى تطابقها أو لا تطابقها، ومع هذا، فلتلك القضايا واقعية في نفس الأمر، وليست واقعيتها حسب فرض الفارض واعتبار المعتبر، بدليل أن قولنا: الإنسان جزئيّ، أو: ليس بنوع، باطلٌ، وهذا يكشف عن أن هنا واقعية تفرض علينا صدق البعض

---

(١) نظرية المعرفة ، المدخل، محاضرات الشيخ جعفر السبحاني، بقلم الشيخ حسن محمد مكي العاملي. توزيع مكتبة التوحيد، ١٤٢٩هـ ص٢١٦.

وكذب البعض الآخر، فانطباقها على نفس الأمر ملاك الصدق، وعدمها ملاك الكذب.

ومن هنا يعلم أن ملاك الصدق في القضايا الذهنية وفي جميع القضايا المعنونة في المنطق هو الانطباق على نفس الأمر الذي هو أعمّ من الوجود الخارجي الملموس، فنفس الأمر في القضايا الخارجية هو خارجها، وأما في القضايا الذهنية فهو واقعها، وإن لم يكن لها خارج ملموس[1]".

وبين أن كثيراً من القضايا المنطقية والرياضية والهندسية تفقد المصاديق الخارجية، ومع ذلك فليس فاقدة للواقع المسمى بنفس الأمر، وذلك لأن القضايا المنطقية كقولنا: الإنسان نوع، أو: الإنسان كليّ، وإن لم يكن لها مصداق في الخارج، إلا أن الخارج على وجه يصحح انتزاع هذه القضايا منه، وانتقال الذهن منه إليها، فبما أنه يرى أن زيدا وعمرواً وبكراً يشتركون في الإنسانية، وأنَّ مفهومها مطرد فيهم، وصادق عليهم صدقا متواطئاً، ينتقل من تلك الحقيقة الملموسة إلى مسألة منطقية ويقول: الإنسان نوع، أو : إنه كليّ، على ما مرَّ[2]؛ فالخارج منصة لانطلاق الفكر إلى تلك القضية التي يتخيل أنها ليس لها مصداق في الخارج، إلا أن هناك حقيقة خارجية تصحح تلك القضية الكلية. وبذلك يعلم حال القضايا الحسابية إذ ليس لموضوعاتها وجود في الخارج، فليس في الخارج عشرة ولا مائة، ولا ألف، بل الموجود في الخارج هو الوحدات، ولكن تلك الوحدات تصحح لنا انتزاع هذه المفاهيم والأعداد، بل صنع قضايا كلية منها، التي منها جدول الضرب، وكذلك

---

(١) نظرية المعرفة، ص٢١٧.

(٢) نظرية المعرفة، ص٢١٨.

القضايا الهندسية وما يرجع إلى الأشكال الهندسية من مربع ومثلث ودائرة، وقواعدها وضوابطها، فإنها كلها لا مصاديق لها في الخارج، فالموجود في الخارج هو الجسم المادي، ومع ذلك فالأحكام الواردة على هذه الأشكال بين صحيح وباطل، وما ذلك إلا لأن لهذه الأشكال مناشئ انتقال تصحح تصويرها، كما تصحح الأحكام الواردة عليها، وعلى مطابقتها وعدمه يدور مدار صدقها وبطلانها"[1].

وهذا كلام مهم، نقلنا معظمه بلفظ المؤلف اعترافاً منا بجهده في توضيح هذا المفهوم خصوصاً، أنه من المعاصرين الذين يندر فيهم من يهتم بنحو هذه المباحث، وإن كان لما ذكره أصولٌ من كلام المتقدمين.

ومن العلماء العرب غير الشيعة مَنْ رأيته يتكلم في هذا المبحث اللطيف بعبارة أقرب ما تكون إلى العلم والبحث الفلسفي الحقيقيّ، مع كثرة ما نلاحظه من انتشار الكلام الواهي الذي يسمَّى فلسفياً، ولا يمت إلى الفلسفة إلا برابطة ضعيفة جداً، ما ذكره الدكتور عمار طالبي من أعلام الجزائر وذلك في كتابه مدخل إلى الفلسفة، فقد ذكر أن العبرة في الحقيقة هي المطابقة مع الخارج، وإن لم يتكلم في مفهوم الخارج ونفس الأمر عند المتكلمين والفلاسفة الإسلاميين، وذكر: "أن العقل له قدرة إجمالاً على إدراك الحقيقة أي إدراك ماهية الأشياء بطريقة مطلقة في الموضوعات التي يصدر فيها حكمه عن يقين، مثل الحقائق الرياضية، أما النسبية الفيزيائية فلا علاقة لها بالنسبية الفلسفية، لأن العلماء الفيزيائيين يعتبرون الوقائع والظواهر الفيزيائية نسبية، أما فلسفة فشأنها شأن آخر[2]"، وهو وإن كان ينقل عن

---

(١) المرجع نفسه.

(٢) مدخل إلى الفلسفة، د. عمار طالبي، دار القصبة للنشر والتوزيع، الجزائر، ص٢٣٠.

بعض المصادر الشيعية، كما ينقل عن غيرها من المصادر الغربية، إلا أن مجرد اهتمامه

بتبيين هذا المبحث، يعدُّ له منقبة ومِدحةً في خضم الوهاء الفكري الذي نراه سائدا

بين الباحثين العرب.

خلاصة

تدور بحوث المتقدمين من المتكلمين والفلاسفة الإسلاميين على أن الصدق ومعيار الحقيقة إنما يكمنُ في المطابقة بين ما في العلم وبين الأمر في نفسه، أو بين العلم وبين الخارج، وإن اختلفوا في تحديد المراد من نفس الأمر أو الخارج على النحو الذي رأيتَ، ولكنهم اتفقوا على هذه الجملة المهمة. فمنهم من قال: نفس الأمر: هو الموضوع، وبعضهم: هو الشيء في نفسه، لا بحسب علمنا.

فلا علم إلا بالمطابقة بين النسبة الخبرية وبين الأمر في نفسه، وبناء على ذلك فإن الدليل على صدق القضايا يدور على إثبات هذا التوافق بين النسبتين، أعني النسبة نفس الأمرية والنسبية الخبري، فإذا وفقنا للحصول على دليل يكشف عن هذا التطابق، والتوافق، كانت القضية صدقاً، وإلا كانت كذباً.

وهذا معيار واقعي إلى حدٍّ كبير، كما نرى، يستلزم إعمال آليات في التعبير عن الأمور، وفي الاستدلال عليها، ويضبط الدعاوى التي تصدر عن الناس بضابط معين.

وذكرنا أهم البحوث العلمية الرصينة التي تتعلق بهذه المسألة الدقيقة كمسألة تعريف العلم، وكيفية إدراك المعلومات، والوجود الذهني.

وقد بينوا كيفية إثبات القضايا الخارجية، سواء كانت حسية مباشرة أو غير مباشرة، أو قضايا ذهنية بمختلف أنواعها كما مرَّ.

وقد تبين أن العبرة في الصدق ينبغي أن تكون مطابقة الواقع، الخارج، والخارج نفسه قد يكون زمانيا وقد يكون دائما وقد يكون متغيراً، ولكن المطابقة نفسها التي هي مفهوم الحقيقة لا تكون إلا مطلقةً، وإن كان المطابَق نفسه متغيراً.

ولا شك أن معرفةً إجمالية ببحوث الغربيين في هذه المسألة المهمة سيكون إضافة لهذه المقدمة، ومرشدا لأهمية دراسة مسألة الأمر في نفسه. وهذا ما سنحاوله في المبحث التالي.

معيار صدق القضية في الفلسفة الغربية

اختلفت المذاهب الغربية في تحديد المعيار لصدق القضايا على مدارس وتوجهات، ولم يستقروا حتى الآن على أمر معين منها، نذكر فيما يأتي أهم تلك المذاهب.

نظرية المطابقة

غلب على كثير من الباحثين والفلاسفة المتقدمين والمتأخرين قولهم بنظرية المطابقة مع الأمر الخارج، أو الأمر في نفسه، كما رأينا عند المتكلمين المتقدمين، فالقول بالأمر في نفسه هو نظرية في الصدق إذن كما أشرنا. وأكثر الإسلاميين من الفلاسفة والمتكلمين يعتمدون هذه النظرية كما هو مشهور، مع اختلاف بعض التفاصيل بين المذاهب.

وحاصل النظرية: أن النسبة الخبرية في الكلام أو الاعتقاد ينبغي أن تكون مطابقة للنسبة الواقعية النفس الأمرية، بحسب التحقيق، أو تكون مطابقة للخارج بحسب بعض التعبيرات، وهذا معيار الصدق، وخلافه كذب، فإنْ كانت النسبة الخبرية المستفادة من الكلام مطابقة للواقع المحكي بها عنه، كانت صادقة، وإلا كانت كاذبة.

وها هنا تنشأ إشكالية ما هي كيفية المطابقة بين العبارات والنسب المتضمنة فيها، وبين الواقع؟ كيف يمكن أن يطابق الكلامُ الواقعَ؟

وقد اقترحت نظرية التمثيل لتوجيه التطابق أو حيثية الدلالة، ونظرية التمثيل Representation تكون فيها العبارة أو الصورة بحيث تمثل شيئا في العالم الخارجيّ، ويؤدي هذا التمثيل وظيفتين:

الأولى: يشير إلى مرجعه في الأشياء الخارجية.

والثانية: يبلغ للآخرين ما عليه ذلك الشيء من صفات.

فالمطابقة هنا تتوقف على ما عليه الشيء في الخارج لا على مجرد تصورنا له، أو رؤيتنا إياه أو ما يرضينا[1]. "ومن القائلين بهذه المطابقة من المعاصرين رسل (١٩١٨) وفتجنشتين (١٩٢٢) وذلك في الفترة التي كانا يذهبان فيها إلى المنطق الذريّ logical atom وكذلك أوستين Austin، وأصحاب المذهب النفعيّ، وخاصة بيرس، وديوي، ووليام جيمس، فإنهم يميلون إلى نظرية المطابقة كما يميلون إلى نظرية الاتساق، فحقيقة الاعتقاد تعتمد على مطابقته للواقع بالإضافة إلى التجربة بالنسبة إلى فتجنشتين الذي يحدد الحقيقة بأنها مطابقة قضية ما لواقعة ما في الخارج[2]".

ومع ما يبدو عليه هذا المذهب من وضوح ومن واقعية ترجح عند الإنسان ظاهراً الميل إليه وترجيحه، إلا أن حيثية التطابق، وإمكان التأكد من ذلك التطابق بآلات منضبطة، أمر صعب وفيه دقة عظيمة، مما أدى بكثير من الباحثين والفلاسفة إلى الذهاب إلى النظرية النسبية في المعرفة.

وقد تساءل بعض الباحثين عن قيمة هذه النظرية إذا لم تعطنا الأدوات التي بها نعرف حصول المطابقة مع الخارج أو مع نفس الأمر. وهذا النقص في معايير المطابَقة هو السبب في عزوف كثير من العلماء عن نظرية المطابقة كمعيار للصدق،

---

(١) انظر: مدخل إلى عالم الفلسفة، د. عمار طالبي، ص٢٣١.

(٢) مدخل إلى عالم الفلسفة، ص٢٣٢.

وذهاب بعضهم إلى الشك أو النسبية أو إلى النظرية الاتساقية. وبعضهم قرر الإشكال بالصورة التالية: إنا لا نستطيع معرفة صدق القضية إلا إذا عرفنا الواقع، لأن الصدق يعرف بالقياس للواقع، وهذا يقتضي أن نكون عارفين بالواقع أو بالخارج. إذن ما فائدة اعتبار المطابقة معيارا لمعرفة الصدق ونحن عارفون به مسبقاً، هذا يبدو دورا أن تحصيلا للحاصل. إنها إشكالية لا بدّ من بحثها[1]. ودعوى عدم وجود براهين تامة على القضايا والنظريات، هو الذي دفع كثيراً للذهاب إلى النظرية الانسجامية (الاتساقية) أو إلى الشك.

ويبدو لنا أن المذهب التجريبي يأخذ في حقيقة الأمر بنظرية المطابقة، ولكنه يزعم أن القضايا التي يجب أن تكون المرجع هي فقط القضايا التجريبية، أي التي يمكن تجربتها، وأما تلك التي لا يمكن تجريبها أو الحسّ بها، فلا معنى لها، وتبدو الإشكالية واضحة في هذا المذهب، من حيث حصره مصادر المعرفة في التجربة والحس، وها هنا تكمن المشكلة الحقيقية فيه. وقد ظهرت لديهم إشكالات فلسفية قديما وحديثاً لم يستطيعوا تفسيرها بهذا القيد والمعيار، فاضطروا إلى الزعم بأنها لا معنى لها، والحقيقة أن دعواهم عدم وجود معنى لها، مجرد دعوى بلا دليل، فقد يجوز أن يقال إنه لا يمكن تجربتها تجربة مباشرة أو الحس بها كذلك، ولكن ذلك لا يستلزم أنّ لا يكون لها معنى معتبر، ولم يقتصر إنكارهم وإشكاليتهم على بعض القضايا الفلسفية والميتافيزيقية، بل إنهم واجهوا في العصر الحديث كثيراً من المفاهيم الفيزيائية التي لا يمكن تجريبها ولا الحس بها إحساسا مباشرا، وبل هناك

---

(١) انظر:
The Big Questions, a short introduction to philosophy, by: Robert Solomon, and Kathleen Higgins. 9 edition, WADSWORTH, Page: 172.

نظريات لا يوجد لها أساس تجريبيّ ولا حسيّ مباشر، كالطاقة والبروتون والإلكترون[1]، والأوتار الفائقة، وتوجد إشكالات عديدة واجهها هذا المذهب لم يطيقوا الجواب عنها ولا حلها، وقد يكون من الأنسب بيانها في كتاب خاص بهذا المبحث، وليس هنا إذا المقصود التمثيل، لا مناقشة أسس المذاهب تفصيلاً.

نظريةُ نسبيةِ الحقيقةِ

النسبية في الفلسفة القديمة وفي بحوث علماء الكلام، هم العندية، وقد سبق توضيح بعض جهات مذاهبهم، وحاصلها أنهم يرجعون إلى جعل رؤيتهم الخاصة مرجعية الصدق، فلا اعتبار لنفس الأمر عندهم، إما لعدم إمكان معرفته أو لعدم ثبوته وهذه عندية مغالية في سفسطتها. وقد شاع مذهب النسبية أو العندية في الفلسفة المعاصرة، بل صار كثير من الناس يذهبون إليه تعصباً لآرائهم الخاصة التي قد لا يقدرون على إثباتها في وجه المخالف، فيكتفون بأن يقولوا لمخالفهم: قولك عندك صحيح، وقولي عندي صحيح، فلا داعي للتعصب وادعاء أنك تملك الحقّ! يزعمون ذلك المسلك أقرب إلى الحق، والأخلاق! ولذلك فغالب هؤلاء يزعمون التشبث بالأخلاق التي تلزمهم على احترام آراء الآخرين، وكأن احترام الآخرين وآرائهم لا يمكن تحصيله إلا بنفي الحقيقة وبإثبات السفسطة!

وقد ردَّ عليهم المتكلمون ومنهم الإمام السعد التفتازاني في نصه الشهير في شرح العقائد النسفية فقال بعد بيان أصناف السفسطائية الثلاثة وهم العندية والعنادية واللاأدرية: "لنا تحقيقاً أنا نجزم بالضرورة بثبوت بعض الأشياء بالعيان

---

(١) انظر: مدخل في نظرية المعرفة، وأسس المعرفة الدينية، أ. محمد حسين زادة، ترجمة سيد حيدر الحسيني، أطياف للنشر والتوزيع، ط١ ١٤٣٤هـ-٢٠١٣م. ص٨٠.

وبعضها بالبيان، وإلزاماً: أنه إن لم يتحقق نفي الأشياء فقد ثبتت، وإن تحقق، فالنفي حقيقة من الحقائق لكونه نوعا من الحكم، فثبت بعض الحقائق لكونه نوعا من الحكم، فثبت شيء من الحقائق، فلم يصحَّ نفيها على الإطلاق، ولا يخفى أنه إنما يتمُّ على العنادية[1]". والعنادية: هم الذين ينكرون حقائق الأشياء ويزعمون أنها أوهام وخيالات باطلة، والفارق بينهم وبين العندية: أن العندية يقولون ثبوتها تابع للاعتقاد، والعنادية ينكرون الثبوت مطلقاً[2].

وناقشه المحقق الجندي فقال تعليقاً على إلزام التفتازاني لهم بما ذكره: "ولا يشتبه عليك أنه يرد عليه مثل ما يرد على ما ذكر، بأن يقال: إن النفي من جملة المخيلات عندهم، وكذا الجزم، فلا يلزم ثبوت ما نفي، وأيضاً: إن عدم وجود العلم في الخارج عند كثير من المتكلمين لا ينافي كونه ملزما به إذ لا يجب أن يكون المُلزَم به معتَقَداً لمن تمسك به. والأولى في الردّ أن يقال: إن الكلام في النفي بمعنى اللاوقوع دون النفي بمعنى الانتزاع، لأن النقيضين هما النفي والإثبات، بمعنى الوقوع واللاوقوع، لا النفي والإثبات، بمعنى الإيقاع والانتزاع، لارتفاعهما عند الشك، والكلام في المتناقضين، فلا يصح الحكم بأن النفيَ حكمٌ -لأن اللاوقوع ليس بتصديق، بل مصدَّقٌ به- والحكمُ تصديق...الخ[3]".

وهناك نقاش في غاية الدقة في أن هذا الإلزام على أي الفرق من السفسطائية، فانظره في حواشي النسفية، وفي شرح المقاصد للسعد.

---

(١) شرح العقائد النسفية، مجموعة الحواشي البهية، ص٣٦.

(٢) الجندي في حاشيته على الشرح، ص٣٥.

(٣) حاشية الجندي على شرح النسفية للإمام السعد التفتازاني، ص٣٥.

بنى القائلون بالاتساقية أو التماسكية أنه لا ضرورة لإسناد معارف الإنسان إلى معارف لا يمكن الاستدلال عليها، وليست بحاجة إلى إثبات، بل المعارف والقضايا كلها قابلة للاستدلال، ومعيار صدق القضية هو تناسقها وانسجامها مع شبكة من القضايا والتصديقات، بحيث لا يكون هناك تعارق ولا تناقض بينها. فإذا كانت القضية منسجمة ومتناغمة مع سائر تصديقاتنا وقناعاتنا يكون التصديق بها معتبراً ومسوَّغاً[1]. ونحن نقبل بناء على هذه النظرية القضية ونحكم عليها بالصدق وأنها حقيقة لأنها متوافقة مع مبادئنا الأخرى، ونحن نقبل الاحتجاج لأنه بقودنا لأمور نعرفها ونقبلها وتتفق مع فروضنا الأولية. والدليل يكون دائما غير تامٍّ، واعتقاداتنا لا تكفي لحكم على أمو جديدة بأنها صحيحة أو لا، وهذا لا يستلزم ذهابنا للقول بعدم إمكان المعرفة مطلقاً، بل اية ما يؤدي إليه أن الحقيقة تكون دائما بحسب إدراكاتنا وقدرتنا على الفهم، وبالتجربة يمكننا الاستمرار في تطوير هذه المعارف[2].

إن الأساس الأول للاتساق هو المطابقة لقضايا معينة، ثم يبنى على تلك القضايا قضايا أخرى تعتبر صادقة لكونها متسقة مع القضايا الأولى. وبعض الفلاسفة كبرادلي يعتقد أن القضية لا تكون صادقة بالإدراك المباشر لها، بل إن

---

(١) مدخل في نظرية المعرفة، وأسس المعرفة الدينية، أ. محمد حسين زادة، ترجمة سيد حيدر الحسيني، أطياف للنشر والتوزيع، ط١ ١٤٣٤هـ-٢٠١٣م. ص٨١.

(2) The Big Questions, a short introduction to philosophy, by: Robert Solomon, and Kathleen Higgins. 9 Edition, WADSWORTH, Page: 172.

صدقها يعتمد على وجود اتساق بينها وبين النظام، وهذا مبني على نظرته الفلسفية القائمة على أن الواقع هو كل موحَّد متسق في جوهره، على عكس من يقول بالذرية المنطقية والكثرة في العالم مثل برتراند رسل، ويرى بعض النقاد أن نظرية الاتساق فيها دَورٌ منطقيٌّ إذا أخذت تعريفاً للحقيقة، أما إذا أخذت معياراً لها فهي جيدة، فمعيار الحقيقة هو اتساقها مع حقيقة أخرى، وعليه فقد تكون نظرية الاتساق داخلة في نظرية المطابقة، لا نظرية مقابلة لها بناء على بعض الوجوه[1].

وتواجه الاتساقية تحدياً في بيان أن معيار صدق القضايا هو الانسجام المذكور، فما الدليل على هذا المعيار؟ فهو ليس بديهياً، فإن لم يكن عليه دليل فهو مجرد ادعاء. وفضلا عن ذلك فإنهم إذا أطلقوا القول بأن الانسجام مطلقاً هو المعيار، يلزمهم شنائع منها أن أي نظرية مفترضة لا تناقض داخليا فيها، فتكون صادقة! وكذلك أي قصة أو خرافة! وإذا قالوا إن الضابط إنما هو في انسجامها مع مجموعة من القضايا والأفكار التي تؤيدها التجربة، فيلزم أن المعيار المذكور أي الانسجام، ليس كافياً، بل لا بدّ من انضمام غيره إليه، وكيف نعرف تحقق نفس الانسجام المذكور، ما هي ضوابطه[2].

وقد يُتَوَهَّمُ أنَّ نظرية الاتساق قريبة مما قرره علماء الكلام من أن القضايا النظرية ينبغي أن تكون مبنية على القضايا البديهية في الاستدلال، لكي تكون صحيحة، وإذا لم تثبت جهة التلازم، فلا يقدر على الحكم بصحة القضايا النظرية. وهذا نوع من الاتساق. ولكني أرى أن التلازم الذي قال به المتكلمون والفلاسفة

---

(١) المرجع السابق، ص٢٣٥.

(٢) مدخل في نظرية المعرفة وأسس المعرفة الدينية، ص٨٢.

القدماء يشتمل على الاتساق وزيادة، فمفهوم التلازم ليس مجرد اتساق.

الاتجاه البراغماتي النفعي

لا يخفى أن بعض المذاهب الفلسفية يقيس الصحيح بالمقبول، أو التي يترتب عليها نتائج مرضية[1]، فلو ضاع رجل في غابة ما، وضلَّ طريقه، ثم افترض عن طريق دراسة الاتجاهات بالنجوم أو الشمس الاتجاه الصحيح، وسار فيه، فوصل إلى غايته، لقال النفعي: إن فكرتي عن الطريق المنجي كان فيها صحة بالقوة، والذي جعلها صحيحة فعلياً هو ترتب غايتي عليها، ولكن الواقعي العقلاني يقول: إن فكرتي كانت أساساً صحيحة، ولكن سَيْرِي في الطريق وتحركي بمقتضى الخطة أثبت لي واقعياً أنها كانت صحيحة بالتجربة. ويفسر النفعيّ الصحيحَ بالمرضي الذي يترتب عليه تحقيق رضاه وهواه أو آماله، والذي يسبب كون القضية صدقاً في مذهب النفعي هو مجموع الأمور الموضوعية والذاتية والتجربة الخاصة التي نفذها، ولا يريد أن مجرد هواه ورغبته جعلت الأمر صحيحاً[2].

والنفعيون يفسرون الحكم الفاسد بالمرفوض بحسب عرفٍ معينٍ، فيجعلون الصحيح والفاسد أمراً نسبياً، وكذلك بعضها يجعل الصحيح هو الذي يترتب عليه مصلحة أو منفعة، والفاسد هو الذي يترتب عليه مضرة، كما تنحو إليه الفلسفة البراغماتية، وبناء على هذا المعيار تقيس الأمور، وتحكم عليها، وهذا يوقع في النسبية المحضة، إذا لم يقيد بأمر موضوعيّ منفكٍّ عن الذاتيّ، وينتج عنها فساد

(١) See: A First Course in Philosophy, By: John E. Russel., New York Henry Holt and Company, 1913. P." 203.

(٢) المرجع نفسه، ص٢٠٤.

المعارف والعلوم بما هي في أنفسها، لأن المضرة والمفسدة إنما هي نسبة بينا الأمر وبين الإنسان، أو مجتمع معين من البشر، وليس معبراً عن الأمر في نفسه، فهو قابل للتغير بل هو متغير أبداً، إن اتخذنا اعتبارا معينا منها مرجعاً، حصل النقص بالضرورة والتناقض مع الاعتبارات الأخرى، فصارت المصلحة والمفسدة أمراً نسبياً، وهذا قابل للتغير، والانقلاب بين زمان وآخر، وبين مجتمع وآخر، وينتج عن ذلك التضارب في المصالح بدعوى أن كلا منها بحسب أهله ومن يقول به نافع، وعكسه فاسد، وهذا يستلزم الفساد العملي واقعياً، وإن زعم أهل هذه الفلسفة النفعية أنهم إنما يسعون لاجتلاب المصالح للبشر. ويوجد تقارب بين هذا المذهب وبين المذاهب المصرحة بالنسبية المحضة لا باعتبار المصلحة، فيكون المذهب البراغماتي بناءً على ذلك مذهبا جزئيا من المذاهب النسبية، والرد على هذه المذاهب معروف في كتب الكلام وفلسفة المعرفة، والردُّ على شبههم التي اعتمدوا عليها (وهي تدور على فساد الحواسّ، والتشكيك في البديهيات، وإمكان نقل المعارف فضلا عن فهمها في أذهاننا كما هي في نفسها، ...الخ) مشهور.

ويذهب النفعيون إلى نظرية الاتساق ولكنهم يدعمونها بلمسة المنفعة وترتب الغاية النفعية عليها، ومن أسباب ذهابنا لصدق رأي ما معرفة أن هذا الرأي أو النظرية هل تساعدنا لتحسين أمورنا أم لا، وهل يترتب عليها أمور مفيدة لنا أو لا؟ وبناء على ذلك يقررون أننا لكي نحكم على أمر بأنه حقيقة أو صدق أو غير صدق فهذا يعني إنه أكثر فائدة ويعد بأمور أحسن لنا[1].

ويذهب وليم جيمس إلى الفرق بين الرأي، أو الاعتقاد وبين الحقيقة،

---

(1) The Big Questions, a short introduction to philosophy, page: 174.

فيقول: إن الحقيقة مطلقة، والرأي (الاعتقاد) نسبيٌّ، وكل رأي فهو صحيح بالنسبة لمعتقده، بخلاف ما يزعم أنه حقيقة، فلا قيمة له إلا بمطابقة الخارج(١). وهذا القول إن صحَّ نسبته لجيمس فنوافقه في أنّ الحقيقة مطلقة، ولكن قوله إن اعتقاد كل معتقد صحيح بالنسبة لقائله، فيه نظر من حيث إن مرجع الصحة للرأي لا بد أن يكون في هذه الحال ذاتياً، لا موضوعياً كما ينبغي، ولا قيمة لإطلاق الصحة عليه في هذه الحالة.

والنفعيُّ لا يعتبر أن هناك فرقاً بين فكرة ما وبين طريقة إثباتها، بل إن هناك اتحاداً ما بين الأمرين، فحقية فكرته متضمنة في طريق إثباتها(٢). وهذا ما أكده أيضا عمار طالبي فقد قال: "فالبراجماتزم يوحِّدُ بين المعنى والمعيار(٣)".

وعموما فإنَّ النفعيَّ يرى أنّ "النجاح في التطبيق العمليّ هو معيار للحقيقة، وليس تعريفاً لها، فإذا أدت الاعتقادات إلى النجاح فهي حقيقة وصادقة، وما يعمل في التطبيق هو الحقيقة، أما الاعتقادات الصادقة نظرياً، والباطلة في التطبيق فليست بحقيقة، قيمة الحقيقة تتعلق بالعمل، لأن معرفة الحقيقة هي في الأساس لإنجاز عمل، وتحقيق هدف، فهذا المعيار أكثر صلاحية لمعرفة بطلان قضية ما، ولو كانت متناسقة مع غيرها مما يبرهن على صدقها.

فإذا فشل العمل، فالاعتقاد المرتبط به يحتمل أن يكون باطلاً، لا العكس، فقد ينجح العمل لا لكون الفكرة صادقة، ولكن لحظٍ أو مصادفة(١)".

---

(١) مدخل إلى عالم الفلسفة، ص٢٣٤.

(٢) A First Course in Philosophy, P.: 205.

(٣) مدخل إلى عالم الفلسفة، ص٢٣٧.

فهذا المذهب يقيد الحقيقة بحسب وظيفتها، لا بحسب مطابقتها لنفس الأمر أو الخارج.

ولكن ما المقصود بالوظيفة والغاية والنجاح المترتب على العمل بالفكرة؟ وبأي معيار يقاس النجاح؟ هذه أسئلة ينبغي على الباحث في المذهب النفعي أن يفكر فيها ملياً، فبناء عليها يعود المذهب سفسطائياً أو ينجو من السفسطة المحضة المطلقة!

خاتمة

هذه مجموعة من أهم النظريات الغربية المعاصرة في مفهوم الحقيقة معيارها، ذكرناها باختصار، ولم نرد التطويل لئلا نخرج عن ما نحن فيه مما يتعلق بمفهوم نفس الأمر، ولكن لا يخفى ما لنظرية الحقيقة والصدق من علاقة وثيقة بمفهوم نفس الأمر، وأن هناك حاجة ما زالت ملحة لإعادة دراسة ما قدَّمه المتكلمون في هذا المقام، ولعل بعض الأساتذة الجادين في الجامعات العربية والإسلامية يوجهون طلابهم لمثل هذه البحوث الجامعة بين الأصالة والمعاصرة، والفاتحة لأبواب التجديد والتكميل لعلوم إسلامية أصيلة مهمة.

(١) المرجع السابق، ص٢٣٨.

النصوص المحققة

شرح رسالة
نفس الأمر

الرسالة لنصير الدين الطوسي

والشرح للعلامة جلال الدين الدواني

ترجمة نصير الدين الطوسي

الطوسي من العلماء المشاهير في العقليات والطبيعيات، ولا يحتاج لكثير تعريف ولا تطويل.

اسمه: محمد بن محمد بن الحسن، المشهور بالخواجة أو الخواجا، أبو عبد الله الطوسي الفيلسوف صاحب علوم الرياضي والرصد.

ولادته: ومولد النصير بطوس سنة سبع وتسعين وخمس مائة.

نبذة عن حياته: كان رأسا في علم الأوائل لا سيما في الأرصاد والمجسطي فأنه فاق الكبار، وكان ذا حرمة وافرة ومنزلة علية عند هولاكو وكان يعطيه فيما يشير به عليه والأموال في تصريفه، فابتنى بمدينة مراغة قبّة ورصدا عظيما واتخذ في ذلك خزانة عظيمة فسيحة الأرجاء وملأها من الكتب التي نهبت من بغداد والشام والجزيرة حتى تجمّع فيها زيادة على أربع مائة ألف مجلد وقررّ بالرصد بالمنجّمين والفلاسفة والفضلاء وجعل لهم الجامكية، وكان حسن الصورة سمحاً كريماً جوداً حليماً حسن العشرة غزير الفضائل جليل القدر داهية.

أهم أعماله: من أهمِّ أعماله أنه أنشأ نصير الدين الطوسيّ دار العلم والحكمة والرّصد بمراغة من مدن أذربيجان وذلك بمساعدة هولاكو وقد أمدة بمقدار عظيم لا يحصى من الأموال، وجمع في خزانة كتب المرصد آلاف الكتب. وله دور خطير في هجوم هولاكو على بغداد التي دمرها وأعمل فيها تقتيلاً، وكان يكتب كتبه التي يرسلها للملوك والأمراء بأن يسلموا له.

من مشايخه: فريد الدين العطار. ومنهم: معين الدّين أبو الحسن سالم بن بدران بن علي المازنيّ المصريّ، فقيه الشيعة، الشيخ كمال الدين ابن يونس الموصلي.

طلابه: منهم: مهذب الدين أبو عبد الله الفقيه المعروف بابن رده، عبد الحميد بن هبة الله بن محمد بن الحسين عز الدين أبو حامد بن أبي الحديد المعتزلي البغدادي، ومنهم: محمود بن مسعود بن صلح الفارسي قطب الدين الشيرازي الشافعي،

أهم كتبه: جاء في أبجد العلوم أن أنفع الزيجات الأيلخاني الذي تولاه خواجه نصير الدين الطوسي، شرح الإشارات والتنبيهات، نقد على المحصل للإمام الرازي وهو مشهور تلخيص المحصل، وليس تلخيصاً له، تجريد المنطق والكلام، قال **الصفدي في الوافي بالوفيات**: وشرح الإشارات ردَّ فيه على الإمام فخر الدين في شرحه، وقال: هذا جرح وما هو بشرح، قال فيه: إني حررته في عشرين سنة، وناقض فخر الدين كثيراً، ولقد ذكره قاضي القضاة جلال الدين القزويني رحمه الله يوماً، وأنا حاضر، وعظَّمه أعني الشرح، فقلت: يا مولانا ما عمل شيئاً لأنه أخذ شرح الإمام وكلام سيف الدين الآمديّ، وجمع بينهما وزاده يسيراً. فقال: ما أعرف للآمدي في الإشارات شيئاً. قلت: نعم، كتاب صنفه وسمَّاه كشف التمويهات عن الإشارات والتنبيهات.

ومنها: كتاب المتوسطات بين الهندسة والهيئة وهو جيد إلى الغاية ومقدمة في الهيئة وكتاباً وضعه للنصيرية. وقواعد العقائد والتلخيص في علم الكلام، والعروض بالفارسية، وشرح الثمرة لبطلميوس، وكتاب مجسطي، وجامع الحساب في التخت والتراب، والليل والنهار، والكرة المتحركة، والطلوع والغروب، وتسطيح الكرة، والمطالع، وتربيع الدائرة، والمخروطات، والشكل المعروف بالقطاع، والجواهر، والإسطوانة، والفرايض على مذهب أهل البيت، وتعديل المعيار في نقد تنزيل الأفكار، وبقاء النفس بعد بوار البدن ، والجبر

والمقابلة، وإثبات العقل الفعال، وشرح مسألة العلم، ورسالة الإمامة، ورسالة إلى نجم الدين الكلبي في إثبات واجب الوجود، وحواشي على كليات القانون، ورسالة ثلاثون فصلاً في معرفة التقويم، وكتاب أكرمانالاوس، وأكرثاوذوسيوس، والزيج الأيلخاني، وله شعر كثير بالفارسية.

وله هذه الرسالة المحقَّقة في نفس الأمر.

وفاته: توفي في ذي الحجة سنة اثنتين وسبعين وست مائة ببغداد وقد نيف على الثمانين أو قاربها.

[مصادر الترجمة: أبجد العلوم، الأنوار الساطعة في المائة السابعة للنيلي، البدر الطالع للشوكاني، الوافي بالوفيات للصفدي]

ترجمة العلامة الدواني

اسمه: محمد بن أسعد الملقب جلال الدين الدوانى نسبة إلى دوان: قرية من قرى كازرون من أعمال شيراز، شافعيُّ المذهب.

ولادته: ولد سنة ٨٥٩هـ.

أهم كتبه: له مصنفات كثيرة مقبولة منها: شرح التجريد للطوسي، وشرح التهذيب، وحاشية على العضد، وشرح العقائد العضدية، وحواشي على التجريد وهي ثلاثة حواشٍ مشهورة بطبقات الجلال. وحاشية على شرح المطالع، وشرح هياكل النور، والحوراء والزوراء، وأنموذج العلوم، ورسالة الواجب القديمة والجديدة، وحاشية على شرح الشمسية.

نبذة عن حياته: هو عالمُ العجم بأرض فارس، وإمام المعقولات، وصاحب المصنفات. فاق في جميع العلوم، لاسيما العقلية، وأخذ عنه أهل تلك النواحى. وله فصاحة زائدة وبلاغة وتواضع. و صار قاضي قضاة المماليك ومدرس دار الأيتام بشيراز في دولة السلطان يعقوب. وارتحل إليه أهل الروم وخراسان، وما وراء النهر، وله شهرة كبيرة وصيت عظيم، وتكاثر تلامذته وكان من أدبهم أنه إذا تكلم نكسوا رؤسهم تأدباً، ولم يتكلم أحد منهم بشىء.

مشايخه: أخذ العلم عن المحيوي، والبقال.

تلامذته: أخذ عنه في المنطق الجلال أحمد بن محمد بن إسمعيل بن حسن الصفوي، ومنهم: المولى عبد الرحمن بن علي المعروف بابن المؤيد الأماسي الرومي الحنفي العالم العلامة المحقق الفهامة ولد بأماسية في صفر سنة ستين وثمانمائة، قرأ عليه زمانا كثيرا وحصل عنده من العلوم العقلية والعربية والتفسير والحديث كثيرا

وأجازه وشهد له بالفضل التام بعد أن أقام عنده سبع سنين، ومنهم: محمد بن أحمد المبارك العالم الفاضل الشهير بحكيم شاه القزويني، ومنهم: محيى الدين محمد اللارى الحنفي، ومنهم: محمود بن محمد عبدالله بن محمود بن عبدالله بن محمود الشيرازي الطبيب.

وفاته: توفي عام (٩٠٧هـ) وبعضهم أثبت سنة وفاته ٩٠٨هـ..

[مصادر الترجمة: البدر الطالع بمحاسن من بعد القرن التاسع للشوكاني، الضوء اللامع لأهل القرن التاسع للسخاوي، شذرات الذهب في أخبار من ذهب، طبقات المفسرين للإدرنوي، هدية العارفين، سلم الوصول إلى طبقات الفحول لحاجي خليفة]

منهج التحقيق

قمت أولاً بتنضيد الشرح من الأصل المخطوط، والمتن مدرج فيه، ودققته، وأصلحت الأخطاء الكتابية والنحوية، غالبا بدون إشارة إلى ذلك في مواضعها.

ثم قمت بمقابلة المتن على النسخة المطبوعة ملحقة بكتاب نقد المحصل لنصير الدين الطوسي، طبعة: دار الأضواء بيروت لبنان، ط٢ ١٤٠٥هـ-١٩٨٥م، وهي مطبوعة تحت عنوان (إثبات العقل المفارق) من ص٤٧٩ ولغاية ص٤٨١.

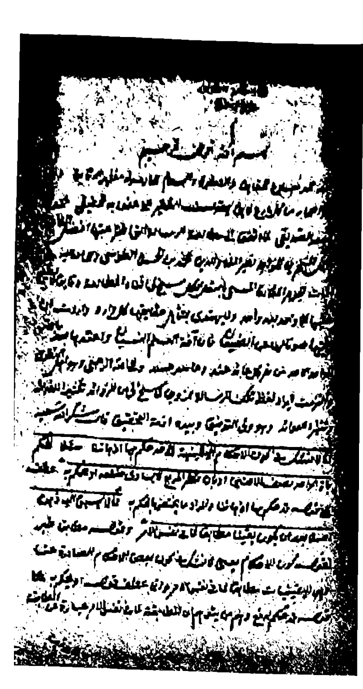
واخترت بعض كلمات من المطبوع، مرجحاً إياها على ما في النسخة المخطوطة، وأشرت إلى الفروقات في المتن.

النسخ المعتمدة: اعتمدت في تحقيق شرح رسالة نفس الأمر على النسخة المخطوطة الموصوفة لاحقاً.

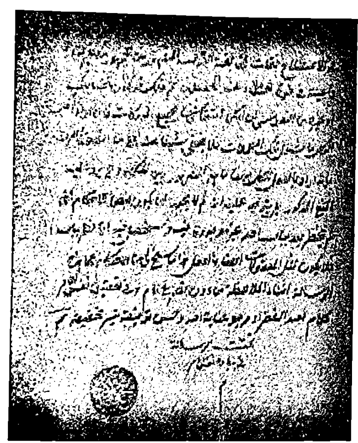
ثم دققت المتن المدرج على النسخة المطبوعة مع كتاب نقد المحصل لنصير الدين الطوسي المطبوع في دار الأضواء بيروت لبنان.

النسخة الأولى (الأصل): وهي جزءٌ مِنْ مجموعٍ يشتمل على حاشية القازآبادي على شرح المقدمات الأربع لصدر الشريعة، وحاشية الكفوي عليها أيضاً، وبينهما في الترتيب شرح رسالة الطوسي.

وشرحُ رسالة نفس الأمر في أربع ورقات (ثماني صفحات). من ورقة ٣٨ ولغاية ورقة ٤١. والمجموع من جامعة مرمرة، رقمه: ٤٤٩.



الصفحة الأولى من شرح رسالة نفس الأمر.



الصفحة الأخيرة من شرح رسالة نفس

بسم الله الرحمن الرحيم

شرح رسالة نفس الأمر

بعد حمد مبدع الحقائق والصلاة والسلام على رسوله مظهر الدقائق، وعلى آله وأصحابه من كلٍّ بارعٍ وفائق.

يقول الفقير إلى عفو ربه الحقيقي محمد بن أسعد الصديقي:

لما اتفق إلي مطالعة الرسالة التي اخترعها أفضل المتأخرين، وأكمل المتبحرين: الخواجة نصير الملة والدين محمد بن الحسن الطوسي، رحمة الله عليه، في إثبات الجوهر المفارق المسَمَّى بالعقل الكليّ، سنح لي أثناء المطالعة دقائقُ لا يطلع عليها إلا واحد بعد واحد، ولا يهتدي بمتأهّل حقائقها كلُّ وارد.

وأردت أن أثبتها صوناً لها عن الضيعان، فإن آفة العلم النسيان، وأعيذُها بالله الواحد الأحد من شرِّ كلِّ عاند عنَدَ، وحاسدٍ حسدَ، ولله أقصد الرُّجعَى، وهو أهل التقوى.

والتزمت إيرادَ لفظ تلك الرسالة ممزوجاً، لما سنح لي من الزوائد، تكثيراً للفوائد، وتنثيراً للعوائد، وهو وليُّ التوفيق، وبيده أزِمَّةُ التحقيق.

قال شكَرَ الله سعيه:

([1]إنا لا نَشُكُّ في: كون الأحكام اليقينية، التي قد حكم[2] بها أذهاننا مثلاً:

-الحكم بأن الواحد نصف الاثنين.

- أو بأنَّ قُطْرَ المربّع لا يساوي[3] ضلعه.

-أو يحكم به)؛ عَطْفٌ على قوله: قد حكم بها أذهاننا.

والمراد:

ما يختص بالحكم بـه (مما لا يسبق[4] إليه ذهنٌ أصلاً، بعد أن يكون يقيناً، مطابقاً[5] لما في نفس الأمر).

وقوله: مطابقاً، خبرٌ لقوله: كون الأحكام.

بمعنى: لا نشكُّ في كون بعض الأحكام الصادرة عنا، وهي اليقينيات مطابقاً لما في نفس الأمر.

وإنما: عَطَفَ قولَه: [أو يحكم به] على قوله: [قد حكم] لدفع وهْمِ مَنْ يتوهم أنَّ المطابقة لما في نفس الأمر عبارة عن المطابقة لما في ذهن من الأذهان.

(ولا [نشكُّ[6]] في أنَّ الأحكام التي يعتقدها الجهالُ، بخلاف ذلك:

---

(١) في المطبوعة : اعلم أنا.

(٢) في المطبوع: التي يحكم.

(٣)في المطبوع: لا يشارك ضلعه، وهو غير صواب.

(٤) المطبوع: يسبق.

(٥) المطبوع مطابقةً.

(٦) زيادة من المطبوع.

[1] غير مطابقة[2]) لما في نفس الأمر[3].

(ونعلم يقينا أنَّ المطابقة لا يمكن أنْ تُتَصوَّر إلا بين شيئين متغايرين بالشخص[4]) لاقتضاء النسبة تغاير المنتسبين.

وفيه بحثٌ، إذ يكفي التغاير الاعتباريُّ، وليس حال المطابقة بخصوصها يقتضي التغايرَ الشخصيَّ، ضرورةَ أنَّ الشيءَ لا يوصف بالمطابقة لنفسه.

قلنا:

الحقائق لا تفيض من قبل الإطلاقات العرفية، فلعلَّ ما توهمه العبارة من المطابقة المقتضية للتغاير الحقيقيّ، يرجع إلى اتحاد الذاتيّ عند التحقيق.

وأليس لفظ الإيقاع والانتزاع يوهم كون الحكم فعلاً، وليس كذلك!

وأليس لفظ الإيصال يوهم أنَّ صورة الجسمية أمرٌ عرَضِيٌّ، ثُمَّ التحقيقُ عندهم أنه: جوهر متصلٌ في ذاته، إلى غير ذلك، كما لا يخفى على مَنْ تتَبَّعَ المطالب الحكمية.

(متَّحِدَيْن بما[5] يقع به المطابقة) تحقيقاً لمعنى المطابقة.

(ولا شكّ في أنَّ الصنفين المذكورين من الأحكام، متشاركان[6] في الثبوت

---

(١) زاد المطبوع هنا: كما لو اعتقد معتقد أن القطر يشارك الضلع، أو غير ذلك.

(٢) في الأصل، مطابق، والمثبت من المطبوع.

(٣) كلمة: "لما في نفس الأمر"، أُدْرجَت في المتن في النسخة المطبوعة مع نقد المحصل.

(٤) المطبوع: بالتشخص.

(٥) المطبوع: ومتحدين فيما.

(٦) كذا في المطبوع: وفي الأصل: يشاركان.

الذهنيّ)؛ لكون كلٍّ واحدٍ منهما معلوماً للمعتقد، حاصلاً في ذهنه.

(فإذن: يجب أن يكون للصنف الأول، دون الثاني، ثبوتٌ خارجٌ عن أذهاننا، يُعتبر المطابقة بين ما في أذهاننا وبينه، وهو الذي يعبر عنه بنفس الأمر): فيكون الأولُ مطابقاً لما في نفس الأمر، دون الثاني.

إذا تمهد هذه.

(فنقول: ذلك الثابت الخارج:

-إما أن يكون قائماً بنفسه، أو متمثلاً في غيره. والقائمُ بنفسه يكون: إما ذا وضع ، -أو غيرَ ذي وض، والأولُ محالٌ) لوجوه:

(أما أولاً: فلأنَّ تلك الأحكام غيرُ متعلقة بجهة من جهات العالم[1]، ولا بزمان معين من الأزمنة، وكلُّ ذي وضعٍ متعلقٌ بهما[2]، فلا شيء من تلك الأحكام بذي وضع) وإلا لم يطابق ما لا وضع له، لامتناع المطابقة بين ما لا يختصّ بزمان ومكان، وبين ما يختصُّ بهما.

ثمَّ لما استشعر عليه أنْ يقال: إن اختصاصَ أحدهما بالزمان والمكان، دون الآخر، لا يمنع المطابقةَ مطلقاً.

قال: (لا يقال: إنها تطابق[3] ذوات الأوضاع، لا من حيث ذوات الأوضاع، بل من حيث هي معقولات)، أي: من حيث إنها إذا حصلت في العقل كانت هي

(١) في المطبوع زيادة: والأشخاص.

(٢) المطبوع: بها.

(٣) كذا ي المطبوع، وفي الأصل: المطابق.

بعينها، (ثُم إنها لا تقارن[1] الأوضاع من حيثية أخرى)، أي: من حيث الثبوتُ في الخارج عن الذهن، (كما يقال في الصور المرتسمة في الأذهان الجزئية: إنها كلية باعتبار)[2] التجريد عن المشخِّصات الذهنية (وجزئيةٌ باعتبار آخر) هو: اعتبار التشخصات الذهنية.

(لأنا نقول: الصور الخارجية المطابَق [بها[3]]) بفتح الباء (إذا كانت كذلك، كانت قائمة بغيرها) فتكون باعتبار حلولها في محلها ذاتَ وضع، (كما في الصور الذهنية[4]، وفي هذا الفرض[5] كانت قائمة بنفسها) لأن الكلام في هذا الشقّ، هذا خلف[6]؛ لأنه خلاف المفروض.

ولقائل أن يقول: لا ينحصر التغاير الاعتباري بين اللذين يتحقق الوضع والتجرد عن الوضع في اعتبار المحل، وعدم اعتباره، بل يمكن أن يكون لتلك الأمور ثبوت أخر، وهي ذات وضع، بحسب ذلك الثبوت. ثم إن الأحكام الذهنية تطابقها بمعنى أنها إذا حصلت في الخارج كانت هي، وإذا حصلت تلك الخارجيات في الخارج المقارن به، كانت هي كما أشرنا إليه أولاً، فما لم يبطل ذلك، لا

---

(١) المطبوع: "تفارق". بدل: لا تقارن.

(٢) ما بين هذه القوسين أدرجا في الشرح لا في المتن في الأصل المخطوط، والتصويب من المطبوع مع نقد المحصل.

(٣) زيادة من المطبوع.

(٤) "كما في الصور الذهنية" سقطت من المتن المطبوع مع نقد المحصل. وأدرجت في المتن في الأصل المخطوط، ويحتمل أنها من شرح الدواني كما لا يخفى.

(٥) تقرأ في الأصل: "العرض"، وهي "الفرض" في المطبوع مع نقد المحصل.

(٦) "هذا خلف"= هف: مدرجة في المتن في المطبوع، وهي من الشرح في الأصل المخطوط.

يتمُّ الدليل والتشبيه بالصور الذهنية، في مطلق تغاير الاعتبار بين اللذين لأجلهما يتحقق الحكمان المختلفان، وليس الغرض التشبيه من كلٍّ وجه ليتوجه الجواب المذكور.

(وأما ثانياً: فلأنَّ العلم بالمطابقة، لا يحصل إلا بعد الشعور بالمتطابقين، ونحن لا نشكُّ في المطابقة، مع الجهل بذلك الشيء من حيث يكون ذا وضع).

ولقائل أن يقول معارضةً: لا نشكُّ في المطابقة مع الجهل بذلك الشيء من حيث هو غير ذي وضع، وإلا لم يحتج في إثبات تجرده بالبرهان.

(وأما ثالثا: فلأن الذي في أذهاننا من تلك الأحكام، إنما ندركه بعقولنا) لكونه أحكاما كلية، أو لأن الحاكم هو العقل، **(وأما ذوات الأوضاع فلا ندركها، إلا بالحواس، أو ما يجري مجرى الحواسّ)** من الظاهر، والمطابقةُ بين المعقولات والمحسوسات من جهة ما هي محسوسات محال[1].

ولقائل أن يقول: لم لا يجوز أن يكون المطابقة، لا من حيث هي محسوسات، بل كما ذكرنا من قبل.

(والثاني: هو أن يكون ذلك القائم بنفسه غير ذي وضع، وهو أيضا محال، لأنه قول بالـمُثُل الأفلاطونية).

ولقائل أن يقول: كون تلك الأحكام مطابقة لأمور ثابتة بنحو آخر من الثبوت قائمة بنفسها، في ذلك من التثبت بما ليس ببديهي الاستحالة، ولا مبرهناً،

---

(١) قوله: "والمطابقة" لغاية "محال" مدرج في المتن في النسخة المطبوعة مع نقد المحصل. وهذا الأليق.

سواء سمّيْتَه بالمثل الأفلاطونية أو لا.

والبرهان على امتناع المثل الأفلاطونية، لا يدل على امتناع هذا المعنى، بل يدلُّ على أن الماهية المجردة غير موجودة في الخارج، كما حقق في موضعه.

وإن أراد بالمثل الأفلاطونية: عالم المثل، فهو خلاف المصطلح، ومع هذا، فلا نسلم استحالته، إلى أن يقوم عليه الدليل، ولم يبرهن عليه أرسطاطاليس.

إلا أن يقال: إنه يلزم أن يكون في الخارج أفلاك، سوى هذه الأفلاك، وعناصر سوى هذه العناصر، وحركات وسكنات، إلى غير ذلك، وهذه كما لا يخفى محض استبعاد.

(وأما أن يكون ذلك الخارج المطابَق [به[1]] متمثّلاً في غيره[2]، فينقسم أيضا إلى قسمين؛ وذلك لأنَّ ذلك الغير:

-إما أن يكون ذا وضع.

-أو غير ذي وضع.

فإن كان ذا وضع، كان المتمثل فيه مثله، وعاد المحال المذكور) أي:

في الشق الأول:

-من امتناع المطابقة، لكون تلك الأحكام غيرَ مقيدة بوضع وزمان ومكان، وهو الوجه من الوجوه المذكورة في الشق الأول.

---

(١) كذا في المطبوع، وفي الأصل: له.

(٢) في المطبوع: وأما إن كان ذلك الخارج المطابق به متمثلاً في غيره...الخ.

-ومن أنه يلزم حينئذ أن لا يشعر بالمطابقة، إلا بعد العلم بذلك الشيء من حيث هو ذو وضع، وهو الوجه الثاني.

-ومن أنه يلزم حينئذ أن تكون تلك الأحكام تدرك بالحسّ، لأن ذوات الأوضاع لا تدرك إلا بالحواس.

وأقول: في كلٍّ منها ما عرفت، مع أنه يَرِدُ على الشِّقِّ الأول بخصوصه: أنه وقع الإيراد المصدَّر بلا يقال: بأنه يلزم أن يكون قائما بمحل، وكلامنا على ما فرض عدم قياسه بمحل، فإذا انتهى كلامه إلى ما يختص بكونه غير حالّ في محل، فلا يرد مثله على تقدير الحلول أصلاً، كما لا يخفى.

(فبقي[1] القسم الآخر، وهو: أن يكون متمَثِّلاً[2] في شيء غير ذي وضع.

ثم نقول: ذلك المتمثَّلُ فيه؛ لا يمكن أن يكون بالقوة، وإن كان في بعض ما في الأذهان بالقوة، وذلك لامتناع المطابقة بالفعل[3] بين ما هو بالفعل، ويمكن[4] أن يصير وقتاً ما بالفعل، وبين ما هو بالقوة).

ولقائل أن يقول: لم لا يجوز أن يكون حدوثها في محلها مقارَناً بحدوثها في الأذهان، أو مقدَّما عليه، إذ الواجب: حصول التطابق حال حصولها، لا حصولها دائماً، لا بدَّ لنفي هذا الاحتمال من دليل.

---

(١) المطبوع: فيبقى.

(٢) في الأصل: متماثلاً.

(٣) هذه الكلمة "بالفعل" غير موجودة ي المطبوع، وهو أحسن.

(٤) المطبوع: "أو يمكن". وهو محتمل.

(وأيضا: لا يمكن أن يزول، أو يتغير، أو يخرج إلى الفعل بعدما كان بالقوة، ولا في وقت من الأوقات، لأن الأحكام المذكورة واجبة[1] الثبوت أزلا وأبداً، من غير تغير[2] واستحالة، ومن غير تقيد[3] بوقت ومكان، وواجبٌ[4] أن يكون محلها كذلك، وإلا فأمكن ثبوت الحالِّ بدون المحلِّ).

هذا دليل آخر على عدم كون ذلك المحل بالقوة.

وتقريره:

أن الأحكام اليقينية من: أنَّ الواحد نصف الاثنين، وقطر المربع لا يساوي ضعفه، ضروريُّ الثبوت أزلاً وأبداً من غير تقيد بوقت ومكان، فلا بد لها من مطابق كذلك، ضرورةَ أن الحكم فيها على ثبوت محمولها لموضوعها، ثبوتياً دائمياً ضرورياً، ولما كانت صادقة وجب أن يكون مضمونها ثابتاً كذلك، فيكون محلها أيضا ثابتا كذلك، ضرورةَ استلزام ثبوتِ الحال ثبوتَ المحل.

وهذا دليل أقوى مما سبق، إذ لا يتوجه عليه المنع المورد هناك.

لا يقال: يورد عليه المنع أيضا بجواز أن يحدث المطابق له في محل حالَ الحكم الذهنيّ أو قبله، لكن هناك أيضا مطلق غير مقيد بوقت ومكان، كما في الذهن بعينه، وليفرض أن مدركا آخر غير الأذهان، كلما انتقش الذهن بحكم من الأحكام اليقينية، يتمثل قبله، أو معه، مضمونه في ذلك المدرك على النحو الذي انتقش

---

(١) كذا في المطبوع، وفي الأصل، واجب.

(٢) المطبوع: تغيير.

(٣) المطبوع: تقييد.

(٤) المطبوع: فواجب.

الذهن به: إن مطلقا فمطلقاً، وإن مقيداً فمقيداً، وإن دائما فدائماً، وإن ضروريا فضرورياً، إلى غير ذلك.

لأنا نقول: لما حكمت تلك القضايا بثبوت مضمونها دائماً مثلا، فلا بدَّ أن يثبت ذلك المضمون دائماً، بنحو من أنحاء الثبوت، وإلا لم يتحقق مضمون القضية، فلم يكن صادقاً.

وتحقيقه: أنا قد حكمنا في تلك القضايا بثبوت المحمولات للموضوعات ثبوتاً دائمياً، فلا بد أن يتحقق ثبوت دائماً لها في الخارج الذهن(١)، وإلا لم يكن صادقاً بالضرورة، ولو كان مدركا آخر موجوداً مقيداً بالدوام، فإن اتصاف ما في ذلك المدرك بالصدق أيضا، مما يقتضي تحقق هذا الثبوت. كما لا يخفى على من له أدنى فطنة.

(فإذن، ثبت :

وجودٌ(٢) قائم بنفسه في الخارج من(٣) غير ذي وضع.

مشتمل(٤) بالفعل على جميع المعقولات التي يمكن أن تخرج(٥) إلى الفعل بحيث يستحيل عليه وعليها التغير(١)، والاستحالة [و](٢)التجدد والزوال، ويكون هو وهي بهذه الصفات أزلاً وأبداً).

---

(١) أي خارج الذهن.

(٢) المطبوع: وجودُ موجودٍ.

(٣) ليست في المطبوع.

(٤) كذا في المطبوع: مشتمل. وهي أولى مما في المخطوط: متمثل.

(٥)في الأصل: يخرج.

فقد عرفت ما في الأدلة من الـمُنوعِ، والذي تمّ من تلك المقدمات، هو: أنه لا بد من محل يتمثل فيه تلك القضايا الضرورية والدائمة أزلا وأبداً.

وبالجملة: شيءٌ يتحقق فيه مضمون القضايا الضرورية حال اعتبار الحكم، أعني حالَ ثبوت المحمول للموضوع: إن دائما فدائماً، وإن وقتاً فوقتاً.

هذا بعد التنزل عن بعض المنوع السابقة.

(وإذا ثبت ذلك، فنقول:

لا يجوز أن يكون ذلك الموجود هو أولَ الأوائل، أعني: الواجب الوجود[٣] لذاته، عزت أسماؤه، وذلك لوجوب اشتمال ذلك الموجود على الكثرة التي لا نهاية لها بالفعل، وأولُ الأوائل يمتنع أن يكون فيه كثرة، وأن يكون مبدءاً، إذْ لا كثرةَ[٤]، وأن يكون محلاً قابلاً لكثرة تتمثل فيه).

لك أن تقول: فكيف تتحقق[٥] هذه الكثرة في هذا المحلِّ؟ إنْ كان من الواجب، فقد أخلفه أيضاً، وإن كان من ذات المحل، لزم كون الشيء الواحد فاعلاً وقابلاً!

وفي المطبوع مع نقد المحصل: التي لا يمكن أن تخرج.

(١) المطبوع: التغيير.

(٢) زيادة من المطبوع.

(٣) المطبوع: واجب الوجود.

(٤) المطبوع: أولاً للكثرة.

(٥) في الأصل: يتحقق.

وعلى التنزل من ذلك: فهذا المحلُّ هو أول المعلومات كما سيصرح به، وليس فيه من جهات الكثرة ما يفي بهذه الكثرات، والواحد لا يتصور عنه الكثرة ما يفي بهذه الكثرات، إلا من جهة كثرة.

ثم أقول:

لا يخلو من أن تكون تلك الكثرة معلومة للواجب أوْ لا.

والثاني: محال.

وعلى الأول: لا يخلو من أن يكون:

-حاصلاً في ذات الواجب.

-أوْ لا.

وعلى الأول: يكون محلاً لتلك الكثرة، فلا يصحُّ ما قاله من أنه لا يجوز أن يكون الواجب محلاً لها.

وعلى الثاني: لا يخلو من أن يكون حاصلاً في محل آخر ولا في محل.

-وعلى الأول يكون علم[1] الواجب متوقفاً على وجودها في ذلك المحلّ، وهو محال.

وعلى الثاني: لا يثبت مدعاه، من[2] وجود محل يتمثل فيه تلك الكثرة.

ثم إن المصنف لذهوله عن هذه الممنوع، قال:

---

(١) في الأصل: "على"، والصحيح علم.

(٢) في الأصل: "ومن"، وصححناها كما ترى.

(فإذن: يثبت[1] وجود موجود غير الواجب الأولِ تعالى وتقدّس، ونسميه بعقل الكلِّ، [وهو[2]] الذي عُبِّرَ عنه في القرآن المجيد تارةً باللوح المحفوظ، وتارة بالكتاب المبين المشتمل على رطب ويابس، وذلك ما أردناه[3]، والحمد لله رب العالمين[4]).

أقول: إنما يثبت[5] كونه عقلاً، أن لو ثبت كونه بالفعل من جميع الجهات[6].

ولم يثبت ذلك، بما ذكرناه على تقدير تمامه.

وإنما يثبت كونه بالفعل من حيث يتمثل[7] بتلك المعقولات، ومن الجائز أن يكون له صفات منتظرة سوى تلك المعقولات.

فلئن قال: إنا لا نعتبر في مفهوم العقل كونه بالفعل من جميع الجهات، ولا مشاحة في الاصطلاح.

---

(١) المطبوع: ثبت.

(٢) زيادة من المطبوع.

(٣) المطبوع: أردنا بيانه.

(٤) في المطبوع بدل (والحمد لله رب العالمين): والله الموفق والمعين.

(٥) في الأصل: ثبت، والصواب ما أثبتناه.

(٦) هذه العبارة في الأصل كالتالي: إنما ثبت كونه الجهات عقلا، أن لو ثبت كونه بالفعل جميع ولم يثبت ذلك...الخ.
وتصحيحها كما تراه.

(٧) في الأصل: من حيث التمثيل، والصواب ما أثبتاه، أو: التمثل.

فقلت: مخالفة[1] المشهور بين الجمهور من غير ضرورة داعية، في قوة الخطأ عند المحصلين.

ثم ذلك قد يكون: نفساً فلكياً، أو غيره من النفوس، إن أمكن انتقاشها بجميع المدركات.

فإن أراد بالعقل الكلِّ: ما يشمل تلك المتمثلات[2]، فلا يخفى شيئا عنه، على من اتصف، اعترف بأنه أراد بالعقل الكل ههنا، ما هو المشهور بين الحكماء.

وحينئذ يرد عليه المنعُ المذكور، بل يتوجه عليه أنه: لم لا يجوز أن يكون بعض الأحكام التي لم تخطر بعد ببال أحد غيرَ موجودة فيه، وتستحصل فيه إذا خطر ببالٍ؟ فلا يكون تمثل المعقولات أيضا بالفعل!

هذا ما سنح لي من الأحكام على هذه الرسالة، أثناء الملاحظة من دون تضرع تامٍّ. وفي تحقيق نفس الأمر كلام لعبد الفقراء[3]، نرجو عناية الله وحسن توفيقه، تيسُّرَ تحقيقه.

تمت الرسالة
في بيان نفس الأمر

(١) في الأصل: بمخالفة.

(٢) في الأصل: المتحملات.

(٣) يريد نفسَه تواضعا وهضماً.

رسالة في

تحقيق نفس الأمر
والفرق بينه وبين الخارج

كتبها

السيد الشريف الجرجاني

رسالة في
تحقيق نفس الأمر
والفرق بينه وبين الخارج(١)
للسيد الشريف الجرجاني

اعلم أن تحقق الأشياء:

-إما فرض عقلي، وهو: ما لا يكون إلا في القوى الدراكة.

-أو حقيقي، وهو: ما يكون خارج الدراكة، سواء وجد الفرض العقلي أو لم يوجد، وهو الذي يقال إنه في نفس الأمر.

والحقيقي إما بالنظر إلى أنفسها، أو بالنسبة إلى الخارج عن أنفسها، وهو المسمى بالخارج.

فنفس الأمر خارج القوى الدراكة، فهو أعمُّ من الخارج، والخارجِ من الذهن، لكن بمعنى آخر، وهو أن ما يوجد في الذهن يصدق في الخارج أنه موجود في الذهن، لا أنه موجود في الخارج.

وكذا بالنسبة إلى ما يكون بحسب نفس الأمر، بغير هذا.

وإذا كان نفس الأمر أعم من الخارج، فمتى صدق في الخارج، صدق في نفس الأمر، مثلا: إذا صدق أن الجسم مركب في الخارج، صدق في نفس الأمر، وأما إذا صدق في نفس الأمر بمعنى أنه في نفس كذلك، فلا يصدق بحسب الخارج

---

(١) هذه الرسالة في ص١٩٧-١٩٨ من مجموع رسائل الامتحان.

إذا لم يكن موجودا فيه، لأن ما لا يكون في الخارج، لا يكون موصوفاً بشيء في الخارج.

لكن جاز أن يكون كذلك بالنظر إلى نفسه، إذ يصدق أن السواد المعدوم في الخارج لون في نفسه، ولا يصدق أنه لون في الخارج.

هذا في الحكم الإيجابي.

وأما السلبي: فنفس الأمر أخصُّ من الخارج، فإذا صدق أن السواد ليس ببياض في نفس الأمر، صدق بحسب الخارج من غير عكس، كما إذا صدق أن السواد ليس بلون في الخارج عند عدمه فيه، لا يصدق بحسب نفس الأمر.

وهذا لما عرفت أن نقيض الأعم أخص من نقيض الأخص.

وأحوال ذوات الأشياء من الحاجة والاستغناء والاستلزام والاقتضاء والعوارض، والذاتيات والحقيقيات، والاعتباريات إنما تعرف وتحقق بحسب أنفسها أو أكثر الأغلاط إنما ينشأ من التباس حكم نفس الأمر بحكم الخارج، أو الذهن.

فمن أتقن ما أفدنا ههنا سهل عليه الاطلاع على الحقائق والدقائق، بل بالحقيقة عرفان العلوم العقلية بدون معرفة كالمتعذر.

فحصل لما كتبنا تحقيق نفس الأمر، والفرق بينه وبين الخارج والذهن.

تمت

الرسالة الشريفية

رسالة

في

نفس الأمر

كتبها

العلامة الكلنبوي

نص رسالة في
نفس الأمر

للعلامة الكلنبوي

اعلم أن كلّ ممكن واجبا كان أو ممكنا خاصاً له ماهية متحققة في نفس الأمر، أزلية غير محتاجة في ذاتها، أي: في ثبوت ماهية له، وثبوت أجزاء ماهية؛ كالجنس والفصل، ولوازم ماهية له، إلى جعلِ جاعلٍ، يجعل له هذه الأشياءَ ثابتةً له.

وهو المراد بقولهم: الماهيات مجعولة، كما ذهب إليه المشائيون من الحكماء.

وهذه الماهية متحققة بذاتها في العلم الأزلي.

وأما الممتنعات فليس لها ماهية في نفس الأمر، فلا يتحقق في العلوم بذاتها وماهياتها، إذ ليس لها ماهيات حتى يتحقق في العلوم، ولذا قالوا: الممتنعات إنما تحصل في الأذهان على سبيل التمثيل والتشبيه.

فشريك الباري تعالى لا يحصل في علم بذاته، وماهيته، لا في علم حادث ولا في علم أزلي لعدم ذاته، والحصول بذاته فرع حصول ذاته.

فإن قلت: ذاتُه تعالى متحقق بذاته في علمه تعالى، وإن لم يحصل في علمنا، ولا شك أن شريكه الجامع لجميع ما فيه من الذات والصفات، فإما أن لا يكون ذاته موجوداً في علمه تعالى أيضا بذاته، وإما أن يتحقق الشريك بذاته في علمه تعالى أيضاً.

قلت: هذا إنما أفاد حصوله في العلم بطريق التشبيه، نعم في أذهاننا مفهوم كلي صادق عليه تعالى في نفس الأمر، وعلى الشريك بحسب فرض العقل، بمعنى أنه لو وجد بل لو أمكن، لكان صادقاً عليه أيضاً بحسب نفس الأمر، لكن ذلك لا يوجب حصول الشريك في العلم الأزلي بذاته.

ومن ههنا علمت ما قال الجلال الدواني في حاشية التجريد والمنطق من أن: جميع المفهومات التصورية متساوية الأقدام في أفهام موجودة في نفس الأمر.

فإن مراده بالمفهومات التصورية أي: الحاصلة بذواتها وماهياتها في الذهن، لا أعمّ مما حصل في الأذهان، ولو على سبيل التشبيه والتمثيل.

ومن ههنا ينكشف كثير من المعضلات.

نعم، الحصول في تعريف العلم أعمُّ من الحصول بذاته ومن الحصول بطريق التشبيه والتمثيل، وهو بحث آخر.

انتهت الرسالة